



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

- + *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
- + *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
- + *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
- + *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

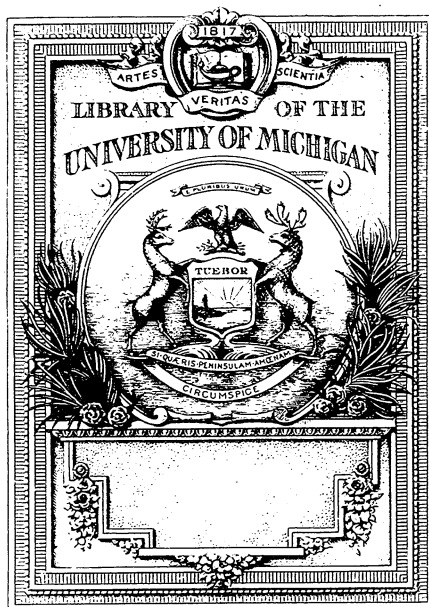
À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse <http://books.google.com>

B

728,116

DUPL



Edward Goldston, Ltd.,
Booksellers,
25, Museum Street,
LONDON, W.C.1.

BM
503
F8
54

LE
TALMUD *Yerushalmi*

DE
JÉRUSALEM

TRADUIT POUR LA PREMIÈRE FOIS

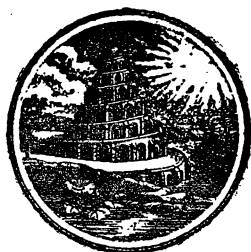
PAR

MOÏSE SCHWAB

DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

TOME HUITIÈME

Traité Kethouboth, Nedarim, Guittin



PARIS

MAISONNEUVE ET CH. LECLERC, LIBRAIRES-ÉDITEURS

25, QUAI VOLTAIRE, 25

1886

2010

2011

2012

2013

2014

2015

2016

2017

2018

2019

2020

2021

2022

2023

2024

2025

2026

2027

2028

Ref. 100
Goldstein
6-20-36
32202

PRÉFACE

Le présent volume contient trois traités : 1° celui de *Kethouboth* ou « des contrats¹ » ; 2° celui de *Nedarim*, ou « vœux² » ; 3° une bonne partie (les 3 premiers chapitres) du tr. *Guittin*, « du divorce. »

Nous n'avons plus à revenir sur l'ordre étrange de succession des traités, déjà signalé en tête du t. VII, si ce n'est pour noter un fait qui intéresse l'histoire de la rédaction du Talmud. Au second de nos traités, il est question tantôt (p. 196) de la section *Nezigin* (des dommages), qui est le nom générique de la IV^e série Mischnique, tantôt (p. 172) d'une juxtaposition du tr. *Nedarim* et du tr. *Schebouoth* (des serments), classé de nos jours dans ladite IV^e série ; tandis qu'au moment de la composition de ce Talmud, ce dernier traité n'avait sans doute pas encore de place bien déterminée. C'est une preuve nouvelle du peu de méthode qui a présidé à la compilation de notre texte. Les développements juridiques, qui se suivent au gré des réflexions de chaque rabbin présent aux discussions, l'emportent de beaucoup sur la forme et même sur le fond du débat. En ayant sous les yeux un de ces volumes diffus, tout pénétré de scolastique et de casuistique, on comprend pourquoi l'investigateur, en quête de trésors nouveaux sur l'antiquité, serait grandement désillusionné s'il y cherchait des détails étrangers à la nature habituelle de ces discussions. La loi, disait dernièrement un critique³, ne peut pas s'appliquer aux détails de la vie, sans indiquer au moins ces détails ; or, comme la loi considère l'aspect légal de la vie, le Talmud envisage la vie à tous les points de vue.

En dehors de la jurisprudence, ce volume offrira à peine quelques notions vagues de géographie (pp. 157 et 257-8), de médecine (sur les

1. Littéralement : *des écrits*, dans le sens particulier appliqué aux contrats de mariage, d'où — par dérivation — le sens de *douaire*. 2. Commentaire législatif sur le passage biblique des Nombres, chap. XXX, vs. 2 à 14. 3. *Jew. Chronicle*, 18 septemb. 1885.

diverses sortes de lèpre, pp. 101-2), et d'histoire naturelle (pp. 102-3), presque point de légendes. Par contre, la liste des termes grecs et latins, à relever dans ces traités, est plus étendue que dans les précédents volumes :

- | | | |
|--------------------------|--------------------------|--------------------------|
| ἀθήρη, 201. | παράφερνα, 79. | Alica, 201. |
| ἀλμυρίς, 202. | πινάξ, 164. | Capitatus, 204. |
| ἀναφορά, 133. | πίστις, 26. | Capitium, 95. |
| ἀποθήκη, 227. | πολὺ βρέξαν, 180. | Carenum, 19, 178. |
| ἀρχεῖον, 260. | πόη, 211. | Cathedra, 74. |
| ἀσπάραγος, 208. | πραγματεία, 132. | Collarium, 223. |
| βουλευταί, 208. | προσβολή, 125. | Colocasia, 211. |
| βρῶσθι βαιόν 181. | πτισάνη, 201. | Conditum, 191, 209. |
| βυρσεύς, 101. | πύξος, 103. | Fascia, 213. |
| γλωσσοκομεῖον, 280. | ροφητόν, 201. | Feminalia, 213. |
| διφθέρα, 272. | σιτοδόκη, 243. | Funda, 213. |
| ἐπίτροπος, 17, 118, 120. | σίσυρνα, 213. | Judicatus, 253. |
| ἔρανον, 133. | σκυτάριον, 213. | Libellarius, 275. |
| ἐτόλμησεν, 102. | στρατία, 249. | Litra, 81, 203. |
| ἡγεμονία, 251. | στρατιώτης, 13, 32, 249. | Matrona, 102, 187. |
| θεμελίωσις, 67. | συριστί, 239. | Palatium, 20. |
| ἰδιωταί, 260. | σῶμα, 102. | Polypus, 101. |
| κλήσις, 227. | ταμεῖον, 227. | Pupa, 164. |
| κοιτών, 58. | τήχανον, 200. | Quæsitura, 224. |
| κόλλιξ, 244. | τράχος, 201. | Triclinium, 58. |
| κράμβα, 208. | τρομητόν, 200. | Typus, 278. |
| κυβευτής, 198. | τροπαϊκά, 78. | |
| κύριε, 180. | τρυγητή, 6. | יְהִינְבִּיחַ, p. 202 n. |
| ληστής, 32. | φερνή, 125. | סִינ, p. 202 n. |
| λιμήν, 257. | φόρημα, 23. | הִסִּינ, p. 202 n. |
| λοπάς, 201. | φυλλάμπελον, 211. | סִינ, p. 202 n. |
| λυκοί, 253. | φυλλεῖον, 211. | סִינ, p. 202 n. |
| μεσόστυλον, 178. | χαλκάνθον, 270. | סִינ, p. 202 n. |
| μηλοπέπων, 211. | χαλκίς, 203. | סִינ, p. 202 n. |
| ὁμολογία, 125. | χαλκός, 163. | סִינ, p. 202 n. |
| ξενοί, 243. | χαράκωμα, 31-2. | |
| παράδεισος, 107. | χάρτης, 125. | |

TRAITÉ KETHOUBOTH

CHAPITRE PREMIER

1. Une vierge se marie le 4^e jour (mercredi¹) et une veuve le 5^e (jeudi); car deux fois par semaine les tribunaux siègent dans les villes, le 2^e jour et le 5^e, et si l'époux avait à intenter un procès au sujet de la virginité, il pourrait le présenter dès le matin aux juges².

Bar-Kappara dit que ces jours ont été choisis de préférence à d'autres, parce qu'à leur égard la Bible parle de propagation³. Mais ce terme n'est-il pas usité précisément pour les 5^e et 6^e jours, savoir au 5^e, pour la propagation des oiseaux et des poissons (Genèse, I, 22), et au 6^e, pour la descendance d'Adam et d'Ève (ib. 28)? En effet, R. Yossé complète ainsi le motif énoncé par Bar-Kappara : il approuve le mariage célébré le 4^e jour, et dont l'union s'accomplira la nuit du 5^e, ou le 5^e jour (pour une veuve), dont l'union aura lieu la nuit du 6^e. S'il en est ainsi, on pourrait tenir compte du mot *bénédiction* (ibid. II, 3) émis pour le 7^e jour? Non, parce que la bénédiction n'est pas appliquée alors aux créatures, mais au jour seul. Si l'on admet toutefois le motif qu'il n'y a pas de bénédiction exprimée alors pour la propagation de ces créatures, serait-ce à dire que si un tel terme était énoncé pour le 7^e jour, le mariage pourrait avoir lieu au jour du sabbat? N'est-il pas enseigné au contraire de ne pas se livrer à une première cohabitation en ce jour, parce qu'il en résulte une blessure? C'est qu'en effet B. Kappara adopte l'avis des docteurs opposés à cette règle, et qui permettent une telle union même au sabbat⁴. Cependant, les docteurs opposés n'autorisent cette union, que si l'on a déjà fait entrer au préalable la femme au domicile conjugal; car avant cette entrée, le mari n'a droit ni à la trouvaille de la femme, ni au produit (gain) de son travail manuel, ni le pouvoir d'annuler ses vœux; mais, à partir du moment de l'entrée de la femme, le mari entre en possession de ces divers droits; si donc l'union première était autorisée le jour du sabbat, il en résul-

1. La Mischnâ, dit le D^r Rabinowicz, parle ici d'un usage établi longtemps avant l'époque de sa rédaction. Cet usage a une origine populaire; les fiancés ne pensaient certainement pas aux procès qui pourraient suivre le mariage, mais aux préparatifs des cérémonies nuptiales qu'ils voulaient rendre aussi pompeuses que possible. On voulait donc faire des préparatifs pendant trois jours, depuis dimanche jusqu'à mercredi; pour d'autres aussi, il s'agissait de choisir un jour favorable. 2. *Talmud*, B., tr. *Bava gama*, f. 87. 3. Ce sera de bon augure pour la fécondité de la future union. V. Midrasch Rabba sur Genèse, ch. 8. 4. Voilà pourquoi il invoque le motif de la question préalable de *bénédiction*.

terait un acte semblable à la prise de possession faite en ce jour¹. Ceci prouve, dit R. Mena, que ceux qui épousent même une veuve doivent au moins la faire entrer au domicile conjugal avant la nuit, afin de ne pas procéder à cette prise de possession au jour du sabbat².

R. Éléazar justifie la fixation des 4^e et 5^e jours par la raison qu'invoque la Mischna, « si l'époux avait à intenter un procès au sujet de la virginité, il pourrait se présenter dès le lendemain matin aux juges. » En effet, une Braïtha³ confirme cet avis de R. Éléazar, en disant : à partir du moment où il y eut danger mortel pour les jeunes filles de se marier le 4^e jour⁴, on prit l'habitude de fixer les mariages au 3^e jour (mardi); et les sages ne s'y opposèrent pas. Si cependant, on veut avancer le mariage au 2^e jour (lundi), ce n'est pas permis, à moins qu'il s'agisse d'un cas de force majeure. Qu'entend-on par là ? Les sorcelleries qui ont lieu pour jeter un sort funeste sur les époux au moment prévu de leur union⁵. Pourquoi y a-t-il une distinction entre le 2^e jour (non admis) et le 3^e ? C'est que c'est un acte différent d'ajourner une plainte un jour (du 4^e au 5^e), et celui de la reculer de 2 jours. Mais pourquoi ne pas admettre un ajournement de 2 jours ? De crainte que le marché (quoique défectueux, par l'état de l'épouse) ne plaise malgré tout au mari. Et pourquoi ne pas admettre cette condescendance du mari ? Elle est inadmissible ; car R. Ila dit au nom de R. Éléazar : si le mari trouve sa femme déflorée (apertam januam), il lui est interdit de la garder comme telle, dans le doute qu'il y ait eu crime d'adultère⁶. Mais n'y a-t-il pas à craindre que la femme ait été violentée, et par conséquent irresponsable ? Non, parce qu'en ce cas le bruit s'en répand (la femme ayant dû crier). D'ailleurs, même en craignant qu'il y ait eu viol, on se trouverait toujours en présence d'un seul point douteux, savoir si l'état défectueux résulte d'un viol ou d'une séduction (avec assentiment de la femme); or, en ce cas de doute unique sur une question d'ordre légal (comme l'adultère), il faut adopter l'avis le plus sévère⁷. R. Yossé au contraire dit : Même en supposant la crainte que la femme a été seulement la victime d'un viol, on se trouverait pourtant en présence d'un double doute, d'abord doute si la femme a subi un viol ou s'est laissé séduire, ensuite si cet acte a été perpétré avant les fiançailles ou après ; or, en un tel cas de double doute, même sur une question d'ordre légal, on adopte l'avis le moins sévère⁸. Si le mari a consacré la femme sous le baldaquin⁹, il n'éprouvera pas la crainte essentielle (d'adultère). Aussi l'on rapporte que R. Matnia agit ainsi pour sa fille (de façon à laisser toute latitude au mari de choisir un jour quelconque pour le mariage).

D'après l'avis de R. Éléazar (de tenir compte seulement du motif de la Mis-

1. Acte interdit alors. V. tr. *Beça*, III, 6. 2. V. J., tr. *Yôma*, I, 1 fin (t. V, p. 167). 3. Tossefta à ce tr., ch. 1. 4. V. ci-après, § 3. 5. On l'avance alors parfois, inopinément, pour dérouter les fauteurs de malédictions. 6. On ne sait si l'inconduite de la femme remonte avant le mariage, ou a eu lieu après. Cf. ci-après, même §, fin. 7. Cf. tr. *Yebamoth*, VII, 2 fin (t. VII, p. 102). 8. V. *ibid.*, XVI (t. VII, p. 212). 9. Selon l'usage moderne.

chnâ, au sujet de la contestation de la virginité), est-ce à dire que dans l'endroit où les tribunaux siègent chaque jour, on peut se marier chaque jour, et où ne siège aucun tribunal, on ne peut pas se marier? La Mischnâ, en effet, fixe alors le 4^e jour, à ne pas modifier (sans raison). Pourquoi ne pas déroger à ce jour (s'il n'a pas de raison d'être par la présence du tribunal)? On admet aussi l'avis émis par Bar-Kappara, qu'en ce jour, il y a une bénédiction biblique. Pourquoi le mariage n'est-il pas autorisé au 1^{er} jour (dimanche), de façon que le mari pourrait (le cas échéant) déposer sa plainte au tribunal dès le 2^e jour au matin (jour de séance)? Selon les uns, c'est pour ne pas déroger à la fixation du 4^e jour (laissant les 3 prem. jours de la semaine pour se préparer); selon d'autres, c'est pour adopter simultanément l'avis de Bar-Kappara, qu'en ce jour il est question d'une bénédiction biblique. Tous s'accordent à reconnaître que les mariages n'auront lieu, ni la veille du sabbat, ni à l'issue du sabbat : la veille du sabbat, ce serait faire tort aux honneurs à rendre pour le sabbat (aux préparatifs); à l'issue du sabbat, disent les compagnons d'étude, il en résulterait une grande fatigue (faute de temps); ou bien, selon R. Yossé, pour ne pas amoindrir la solennité sabbatique par ces préoccupations. Un enseignement confirme l'avis des compagnons : il est dit qu'une vierge doit se marier le 4^e jour, afin que la famille et les invités aient devant eux 3 jours successifs pour préparer tout le nécessaire. — 1.

R. Hiskia ou R. Hya dit au nom de R. Abahou : il est interdit de juger les questions d'argent la veille du sabbat. Mais n'est-il pas une Mischnâ² opposée à cet avis, disant : « Pour les questions capitales, on prononce le même jour la sentence si c'est l'acquittement, et le lendemain, si c'est une condamnation; voilà pourquoi on ne prononcera un tel jugement ni la veille de sabbat, ni la veille d'une fête »; or, il s'agit là seulement de questions capitales; tandis que, pour les questions d'argent, c'est permis. Et R. Hya a enseigné de même, on prononcera des sentences pour les questions d'argent la veille du sabbat, non des questions capitales? Il y a une différence entre cette Mischnâ et l'avis professé ici par R. Abahou : ce dernier vise la règle rabbinique (qui interdit même le prononcé des questions d'argent), tandis que la Mischnâ précitée vise la règle légale (applicable aux questions capitales seules). R. Yona dit au nom de R. Qrispa : Une jeune fille adolescente est comme un tonneau ouvert³. Cette règle toutefois est seulement vraie en ce que le mari ne peut pas faire perdre le douaire à la femme (s'il la répudie); mais il lui est interdit de la conserver comme épouse, dans la crainte qu'il y ait eu union adultérine. Elle⁴ est conforme au fait raconté par R. Hanina, qui a dit : il arriva un jour que le mari d'une femme ne lui trouva pas les signes de la virginité et vint

1. Suit un passage que l'on trouve traduit au tr. *Beça*, V, 2 (t. VI, p. 136).
2. Tr. *Synhédrin*, IV, 3 (6); J., *ib.*, f. 22^b; B., *ibid.*, f. 38. 3. Le mari est dans son tort s'il la déclare déflorée : c'est peut-être l'effet du jeune âge. Voir Casuistique dite *Noda bischarim* (1859), II, 69. 4. La distinction entre la question d'argent (favorable à la femme) et celle de l'interdit légal d'union.

porter la cause devant Rabbi. Celui-ci (comme la femme ne niait pas le fait) demanda comment cela était arrivé¹ : C'est que, répondit la femme, les marches de l'escalier chez mon père sont très élevées, et pour les gravir j'ai fait un effort (je me suis blessée). Rabbi lui ajouta foi. Cette règle est seulement vraie pour la conséquence financière, que la femme ne perde pas son douaire en cas de séparation ; mais il est interdit au mari de garder cette femme dans la crainte (maintenue) d'union adultérine. C'est conforme à ce qui est dit ci-après (§ 2) : « L'époux d'une veuve vierge, ou d'une femme répudiée d'un simple fiancé, ou de celle qui a seulement déchaussé son beau-frère, doit un douaire de 200 zouz ; mais le mari a le droit de contestation en cas d'absence de la virginité. » La Mischnâ précise que le douaire, loin d'être d'un *maneh* (100 zouz), est du double ; mais le mari ne peut pourtant pas garder cette femme comme épouse, en raison du maintien du doute d'union adultère. C'est conforme aussi à ce qui est dit plus loin (§ 5) : « En Judée, le fiancé qui mange chez son beau-père avec la fiancée, sans témoins, n'est pas admis plus tard à porter plainte pour défaut de virginité, car le futur est resté seul avec la fiancée (et a pu en abuser). » La Mischnâ indique que pour le douaire d'un *maneh* le double est dû ; mais le mari ne peut pourtant pas garder cette femme comme épouse par la crainte d'union d'adultère. C'est encore conforme à ce qui a été enseigné plus loin (§ 6) : « Si après le mariage d'une femme que son mari ne trouve pas vierge, elle déclare avoir été violée après les fiançailles et qu'ainsi le champ du mari a été dévasté, tandis que celui-ci prétend que, ce fait étant antérieur aux fiançailles, le contrat d'acquisition repose sur un défaut (de sorte que le mari serait dispensé de restituer le douaire), on déclare la femme digne de foi. » La Mischnâ indique que le douaire, loin d'être d'un *maneh*, est du double ; mais il n'est pas loisible au mari de garder cette femme de crainte d'union possible d'adultère. C'est conforme à ce qui a été dit plus loin (§ 7) : « Si la femme déclare n'être plus vierge par suite d'une blessure (*ligno icta*) et le mari prétend que c'est le résultat d'une cohabitation, on croira la femme. » Or, la Mischnâ indique que le douaire devant être restitué à la femme est bien de 200 zouz, non d'un *maneh* (100 zouz) ; mais le mari ne peut pas garder cette femme, de crainte du doute d'adultère. Tout cela résulte de ce qu'a dit R. Ila au nom de R. Éléazar² : lorsque le mari trouve sa femme déflorée, il ne peut plus la garder, en raison du doute d'adultère.

Puisque selon R. Éléazar la fixation du jour a pour base la possibilité de contestation au sujet de la virginité, quel sera le jour déterminé pour une adolescente (à l'égard de laquelle cette contestation est impossible) ? (Pourra-t-elle en conséquence se marier n'importe quel jour, ou sera-ce le même jour que pour toute autre union ?). De même, quel sera le jour de mariage d'une veuve vierge, ou d'une fille blessée par accident, selon R. Meir ? On peut résoudre cette

1. Littéralement : *ubi est virginitas tua* ? 2. Ci-dessus, au commencement,

question à l'aide de ce qu'il est dit plus loin (II, 1) : « Si une femme devenue veuve réclame son douaire entier (200 zouz) aux héritiers de son mari, ou si, en étant répudiée, elle le réclame au mari, en disant avoir été épousée à l'état vierge, tandis que l'adversaire prétend qu'elle avait été veuve, s'il y a des témoins attestant qu'elle a quitté la maison paternelle à l'état de vierge, il lui sera restitué un douaire de 200 zouz. » Or, il n'est pas tenu compte du cas où ce mariage aurait eu lieu un 4^e jour (applicable aux vierges) ; c'est donc que ce jour n'est pas exigible à cet effet.

« Une veuve, est-il dit, se marie le 5^e jour, » car si l'on autorisait n'importe quel jour de la semaine, il arriverait au mari, dès le lendemain matin, de se lever comme d'ordinaire pour aller à son travail. Mais de ce que le mariage a lieu le 5^e jour, le mari passera avec sa femme les 5^e, 6^e et 7^e jours, en réjouissances. Moïse a dû établir les 7 jours de festins qui accompagnent les mariages, ainsi que les 7 jours de deuil pour un décès¹, tandis qu'il n'a rien déterminé pour une veuve. Mais s'il est vrai que le Pentateuque ne contient rien à cet égard, on voit qu'il faut prononcer pour son mariage les bénédictions d'usage, d'après la conduite de Booz, puisqu'il est écrit (Ruth, *N*, 2) : *Booz prit dix hommes² parmi les vieillards de la ville et leur dit : asseyez-vous ici, et ils s'assirent*. Il résulte de là, dit R. Alexandre, qu'un inférieur ne doit pas s'asseoir jusqu'à ce que son supérieur l'y ait invité. R. Pinehas dit : on conclut de là que le tribunal nomme des vieillards (comme le fit Booz), chargés de veiller aux agapes dans les maisons de festins³. R. Eléazar b. R. Yossé dit : on conclut de là que la bénédiction pour les époux (la 1^{re} semaine de mariage) devra être dite par dix hommes réunis. Finalement, dit R. Juda de Pazi, il ne s'agit pas seulement de l'union d'un jeune homme avec une vierge, mais même d'un veuf avec une veuve, puisque Booz était veuf et Ruth veuve, et il est dit (ib. I, 19) : *Toute la ville était agitée à cause d'elles*. Or, se peut-il que toute la ville ait été dérangée à cause de Noémi et de son chagrin ? C'est qu'en ce jour la femme de Booz était morte, de sorte qu'au moment où tous les gens accomplissaient le devoir pieux d'assister aux obsèques, Ruth arrivait avec Noémi : voilà comment il se fait que l'une sortait quand l'autre entrait —⁴.

On a enseigné que R. Juda dit : En Judée, on avait d'abord assigné aux fiançailles 2 garçons d'honneur, l'un du côté de la fiancée, l'autre du côté du fiancé, chargés de les assister ; cependant, ils ne se tenaient à leur poste qu'à partir du moment du mariage, tandis qu'en Galilée, ce cérémonial n'avait pas lieu. En Judée, on avait commencé par laisser les fiancés seuls une heure, afin que le cœur du futur s'attache à la promesse, tandis qu'en Galilée, on n'agit pas ainsi. En Judée, les garçons d'honneur avaient à rechercher sur l'emplacement

1. Il y est fait allusion dans Genèse, XXIX, 27, et L, 10. Cf. *Yalqout Simoni*, II, n° 70. 2. La réunion de dix hommes est un indice de bénédiction solennelle (du repas), dite en commun. Voir Midr. Rabba, sur Ruth, ch. 4. 3. Pour éviter les désordres. V. J., tr. *Sota*, IX, 12 (t. VII, p. 337). 4. Suit une phrase qui se trouve traduite tr. *Meghillah*, IV, 4 (t. VI, p. 240).

occupé par le fiancé et par la fiancée (s'il n'y avait eu une manœuvre commise au détriment de l'un d'eux), tandis qu'en Galilée on n'y procédait pas. En Judée, les garçons d'honneur avaient d'abord l'habitude de dormir à l'emplacement que devront occuper les époux, ce qui n'avait pas lieu en Galilée. Celui qui n'a pas adopté tous ces usages n'est pas fondé à intenter un procès de virginité¹. On a enseigné ailleurs² : Dans toute vigne, il y a du vin (*in omni puella sanguis*), et lorsqu'il n'y en a pas trace, on la nomme desséchée, *τρυγγή*. Est-ce à dire, demanda R. Jérémie, que par suite nul ne pourra plus soutenir une contestation de virginité d'après R. Juda ? (Toutes les femmes pourront-elles arguer, en cas de faute, qu'elles sont de ce dernier cas) ? Non, dit R. Yossé, le principe même de pouvoir soutenir cette contestation émane de R. Juda, car l'on a enseigné que R. Juda dit : En Judée, on avait commencé par assigner 2 garçons d'honneur, un du côté de la fiancée et un autre pour le futur ; cependant, ils ne se tenaient à leur poste qu'à partir du moment du mariage ; tandis qu'en Galilée ce détail n'était pas observé ; et ainsi de suite, jusqu'au détail de dormir même à l'emplacement occupé par les fiancés, tandis que cela n'avait pas lieu en Galilée. Or, à quoi bon ces précautions de surveillance (puisque en cas de défectuosité, la femme accusée peut arguer appartenir aux familles où les filles sont *τρυγγή*) ? Son assertion ne suffira pas, et elle devra fournir la preuve qu'elle appartient à une telle famille.

R. Jérémie avait supposé devoir interpréter la règle émise ci-dessus, qu'à défaut de l'adoption des divers usages prescrits, le mari ne peut pas intenter un procès de virginité, en ce sens qu'il faut appliquer les usages de la Judée à la Galilée pour s'en prévaloir. Non, répliqua R. Yossé, l'usage judéen ne forme pas un précepte d'ordre légal en Galilée ; chaque province a ses usages particuliers et indépendants³. Mais s'il est admis que l'action d'apposter les garçons d'honneur n'est pas indispensable pour la plainte du mari, pourquoi est-ce l'usage en Judée ? C'est une précaution prise en cette province pour que les filles juives (ainsi prévenues) ne se livrent pas à la débauche. Si c'est là le motif pour lequel on apposte les garçons d'honneur, même en un tel cas le mari ne devrait pas être admis dans sa contestation ? (Ne peut-on pas supposer que le surveillant est de connivence avec le mari ?) Non, dit R. Yossé au nom de R. Ila, en thèse générale, un homme ne se livre pas aux dépenses qu'entraîne un mariage pour calomnier ensuite sa femme (il y a donc présomption qu'il dit vrai). Si l'on tient compte de cette probabilité, on devrait aussi croire le mari qui n'a pas eu de surveillant ? C'est que, répondit R. Ila, à défaut de ce détail usuel, on pourrait soupçonner le mari d'avoir accompli une fraude. Dans quel cas est-il entendu que, faute d'avoir apposté des gens, le mari ne peut pas porter plainte ? Si après avoir cherché (*virginitatem*) il a trouvé, de quoi se plaint-il, puisqu'il a trouvé ? Si au contraire il n'a pas

1. Tossefta à ce tr., ch. 1. 2. Tr. *Nidda*, IX, 11. 3. L'exigence absolue des dits usages n'est applicable qu'à la Judée ; mais en Galilée, le droit du mari de porter plainte subsiste toujours.

trouvé, pourquoi dire que son investigation a été imparfaite (et l'accuser de fraude, au lieu de lui ajouter foi)? C'est qu'il s'agit du cas où, sans chercher, le mari a trouvé; seulement ils diffèrent sur l'objet même, que la femme prétend être du sang de virginité, tandis qu'au dire du mari ce serait du sang d'oiseau (apporté par fraude); le mari est alors en faute de ne pas avoir eu recours auxdits usages (et on ne le croira pas). Quant à ce qui a été dit, qu'à défaut des usages adoptés on ne croit pas le mari, c'est pour ne pas faire perdre à la femme son douaire; mais le mari ne peut pas la garder, de crainte qu'il y ait eu adultère. C'est conforme à la Mischnâ suivante: « Pour une veuve vierge, ou une répudiée d'un simple fiancé, le douaire est de 200 zouz, et le mari a le droit de contestation pour la virginité (exigible) ». Pour tout cela, on suit l'avis de R. Ilai au nom de R. Eléazar: un mari qui ne trouve pas sa femme vierge ne peut pas la garder, de crainte d'adultère. On a enseigné: la virginité peut se constater par si peu de sang que ce soit. Ainsi, il est arrivé à une femme d'en trouver une trace équivalent à peine au grain de safran; et, comme elle vint devant R. Ismaël b. R. Yossé (pour se justifier de l'accusation possible d'inconduite), le rabbi lui dit: « Qu'il y en ait beaucoup comme toi en Israël ». R. Zacarie, gendre de R. Lévi, dit que le rabbi la maudissait ainsi (indirectement), comme il est d'usage d'appeler l'aveugle¹ « plein de clarté » (par euphémisme). Les compagnons dirent: il la plaignait, car une femme ayant peu de sang aura peu d'enfants. Selon R. Yossé, au contraire, c'était un terme d'éloge, car la femme qui a peu de sang est moins exposée à rendre impur ce qui est pur.

2. Quand on épouse une vierge, on lui assure une *Khethoubah* (douaire) de 200 zouz²; si on épouse une veuve on lui assure seulement un *maneh* (100 zouz, pour le cas de mort ou de divorce). Même somme de 200 est due pour épouser une veuve vierge, ou une répudiée d'un simple fiancé, ou celle qui a seulement déchaussé son beau-frère avec justification de la virginité. Il en est de même pour une prosélyte ou une prisonnière, ou une esclave, qui a été rachetée³, ou convertie, ou libérée avant l'âge de 3 ans et un jour.

Houna dit au nom de Samuel que cette somme sera comptée sur le pied des sicles d'argent (200 z. = 50 sela). R. Aba b. Abina dit que ce seront des pièces de monnaie courante (non en sicles sacrés, ou de Tyr). Une Mischna confirme cet avis, en disant⁴: « Les 5 sela à payer pour le rachat d'un premier né (Nombres, III, 47) se comptent en *Maneh* de Tyr; les 30 pièces à payer

1. J., tr. *Péa*, V, 5 (t. II, p. 74). 2. Par comparaison avec ce qu'a dit la Mischnâ (tr. *Péa*, VIII, 8), qu'un individu possédant 200 zouz n'a pas droit à la charité publique, on peut conclure que cette somme suffisait à vivre. Cette aisance devait être assurée aux femmes veuves ou divorcées. A la veuve on n'assurait que la moitié de cette somme, celle-ci ayant déjà la *kethoubah* de son premier mari. 3. Cf. ci-après, III, 1. 4. Tr. *Bekhoroth*, VIII, 7.

pour un esclave tué par un bœuf dangereux de la corne (Exode, XXI, 32), ou les 50 pièces dues pour violence faite à une jeune fille, ou pour l'avoir séduite, ainsi que les cent pièces à payer en cas de calomnie de sa femme, seront comptées sur le pied du sicle sacré, en Maneh de Tyr. » Or, il n'est pas question là du douaire de femme (donc, il ne faut pas que ce soient des sicles supérieurs). R. Abin objecta ceci : on ne connaît le montant exigible pour le douaire d'une femme que d'après l'amende imposée à celui qui violente ou séduit ; et, comme dans la Mischnâ précitée il est question des sommes d'argent dues en deux cas, c'est comme si l'on avait parlé du douaire en même temps. On sait ainsi comment devra être constitué le douaire d'une vierge ; mais comment sera dû le douaire d'une veuve ? R. Hinenà répond : il suffit de constater que la veuve reçoit la moitié de la somme remise à une vierge (mais d'argent analogue). R. Hiyà b. Ada déclare ceci : Si même dans la Mischnâ précitée il était question du douaire de la femme (à payer en sicles supérieurs), on n'adopterait pas cet avis, contredit par plusieurs rabbins. Ainsi, R. Hanania et R. Jonathan disent tous deux d'employer à cet effet des pièces courantes, et c'est l'avis de R. Josué b. Lévi comme de R. Jacob b. Aha, R. Imi, et R. Simon b. Lakisch, au nom de R. Judan Naci. R. Yoḥanan dit d'employer des séla du règne de Sévère, ou ceux du roi Monunios¹, ou ceux dits jérusalémites. Les uns s'expriment ainsi (adoptent cet avis) ; les autres formulent tel autre avis ; on peut en conclure que lui aussi (R. Yoḥanan) a renoncé à son premier avis et professe l'avis des autres sages (d'employer des pièces supérieures). Mais n'est-ce pas l'habitude ainsi de rappeler que les uns professent tel avis, et les autres un autre avis ? Or, ensuite, il renonce à son propre avis et adopte celui des autres. On soumit devant R. Hanina le fait d'une femme dont le douaire était inférieur à la somme de 200 *zouz* de Tyr (seulement de 200 *zouz* ordinaires), et il déclara qu'elle devra prendre la somme qui lui a été souscrite (savoir en monnaie courante, ordinaire). Il dit à R. Mena de s'asseoir et libeller par écrit que la femme n'a pas droit à réclamer un douaire supérieur. Commence par ranger ton opinion à la mienne, répliqua R. Mena, et signe ainsi l'exigence qu'un douaire supérieur est dû, puisque R. Hiyà a dit au nom de Samuel qu'il faut payer le douaire en sicles sacrés (supérieurs), R. Abdima de Cippori dit au nom de R. Houna de la part de Witor² (Victor) de Maon : Lorsqu'une femme a touché un douaire inférieur à la somme de 200 pièces (de Tyr), elle devra le cacher, pour qu'à l'avenir (en cas de décès du mari, ou de séparation) elle puisse réclamer des sicles sacrés. R. Abdima ajoute au nom de R. Houna : ce conseil d'enfouir le douaire est aisé à suivre dans un lieu où l'on ne rédige pas le contrat de mariage (et l'argent, non spécifié, est fixé par

1. V. Zuckermann, *Talmudische Gewichte u. Munzen*, p. 13. Omis dans le lexique de J. Lévy. Il y en a 3 au *British Museum* (V. *Catalog of greek coins, Tessaly to Etolia*, by prof. Percy Gardner, p. 80), et 2 à la Biblioth. nationale.
2. Omis dans les lexiques et dans la liste du *Mabô* par Z. Frankel.

autorité de justice) ; mais lorsqu'on rédige un contrat, c'est sur la production du contrat indicateur que sera basée la réclamation. En effet, dit R. Yoḥanan, on a enseigné ceci¹ : Un sourd-muet qui a épousé une femme saine (qui parle) n'est pas tenu de la nourrir, ni de lui remettre un douaire ; si elle meurt, il héritera pourtant d'elle, car elle a de plein gré (en conscience) fait sujétion de ses biens pour lui, tandis que lui (inconscient) n'a pas pu faire acte de réciprocité. Au contraire, un homme sain (bien parlant) qui épouse une femme sourde-muette est tenu de la nourrir et de lui fournir un douaire ; mais si elle meurt, il n'héritera pas d'elle, car il a pu, en connaissance de cause, engager ses biens éventuellement à sa femme, tandis que celle-ci, inconsciente, n'a pas pu accomplir une réciprocité. Or, est-ce qu'une femme sourde possède la faculté d'acquérir et de jouir d'un douaire ? On peut répondre à cette objection, dit R. Jérémie au nom de R. Eleazar, en supposant que la femme avait encore la faculté de parler en se mariant (la surdité étant survenue plus tard). R. Jacob b. Aḥa dit aussi au nom de R. Eleazar que l'on suppose le cas où, en se mariant, cette femme avait encore toutes ses facultés, et elle est devenue sourde plus tard. Mais alors, si ce mariage a eu lieu avec une femme consciente, ne va-t-il pas sans dire qu'elle a droit au douaire ? On peut supposer le cas, répond R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Eleazar, où la femme d'abord sourde, devenue ensuite saine s'est mariée en cet état, puis est redevenue sourde ; il ne faut pas croire qu'en raison de son état primordial de surdité dans lequel elle est retombée elle n'a pas eu la faculté d'acquérir son douaire ; c'est pourquoi il est spécifié qu'elle y a droit. R. Yossé ne raisonne pas de même : selon lui, il faut tenir compte de ce qu'en cohabitant même avec une femme sourde (sans l'épouser), on n'est pas passible d'une amende ; or, la femme dont la cohabitation n'entraîne pas d'amende n'a pas non plus la faculté d'acquérir le douaire. Mais, objecta R. Judan, comment dire que le douaire dépend de la question d'amende, puisqu'une adolescente qui cohabite n'entraîne pas d'amende², et pourtant son douaire est fixé à 200 zouz ? De même, une vierge devenue veuve après le mariage, ou répudiée (malgré la certitude qu'elle est restée vierge) entraîne l'amende, et pourtant le douaire à lui restituer est seulement d'un maneh (100 zouz) ? [C'est donc que la question d'amende importe peu, et il s'agit seulement de savoir si la femme a eu la faculté d'acquérir le douaire, ou non].

Si un sourd ou un sot épouse une femme douée de toutes ses facultés³, bien que le sourd ou le sot récupère plus tard toutes ses facultés, la femme (acquise inconsciemment) n'a pas droit au douaire ; et si le mari, une fois rétabli, veut garder cette femme, il lui assigne un douaire de 100 zouz (comme à une femme en seconde noce). R. Eleazar ajoute au nom de R. Ḥanina⁴ ; même ce douaire restreint n'est dû qu'en cas de cohabitation par le mari après la récupération de ses facultés ; mais si une telle union n'a pas eu lieu,

1. Cf. B., tr. *Yebamoth*, f. 113a. 2. Ci-après, III, 9. 3. Tossefta à ce tr., ch. 1. 4. Ci-après, IX, 10 (13) fin (f. 33°).

la femme n'a droit à aucun douaire, même inférieur. — « Pour celles qui ont été rachetées, ou libérées, ou converties, dit la Mischnâ, avant l'âge de 3 ans et un jour, le douaire sera de 200 zouz, avec faculté de contestation au sujet de la virginité ». C'est que, dit R. Yossé au nom de R. Hîya b. Asché, ou R. Yona, R. Hîya b. Asché au nom de Rab, la cohabitation qu'aurait subie une enfant si jeune équivaldrait à de la chair recevant du doigt une pression qui se referme spontanément. R. Hîya a enseigné : il semble ainsi que la source a d'abord été salie, puis elle est redevenue spontanément claire. En effet, dit R. Yossé, une Mischnâ le confirme en disant ¹ : Au-dessous de cet âge (à moins de 3 ans), l'effet est égal à celui d'un doigt mis dans une source (il est nul). A ce propos, R. Abin interprète ainsi ² ce verset (Ps. LVII, 3) : *J'invoque le Dieu d'en haut, le Dieu qui achève* (défend) *ma cause* ; or, si une fille (en ce cas) a juste 3 ans et un jour (à la fin d'une année lunaire imparfaite) lorsque le tribunal se propose d'accroître l'année d'un mois (embolismique), la virginité revient à l'enfant déflorée ; au cas contraire, elle ne revient pas.

3. Une enfant petite avec laquelle un homme majeur a cohabité, ou une fille majeure qui a eu des relations intimes avec un enfant mineur, ou celle dont la virginité a été lésée par accident (*ligno icta*), a pourtant droit au douaire de 200 zouz, selon l'avis de R. Meir ; les autres sages disent que cette dernière n'a droit qu'à un maneh (100 zouz).

Qu'appelle-t-on petit et petite (au point de vue de l'union) ? Au nom de R. Juda b. Hagra on nomme ainsi le garçon âgé de moins de 9 ans et un jour, ainsi que la fille au-dessous de 3 ans et un jour. On comprend que le douaire soit maintenu à 200 zouz en cas d'union d'un homme adulte avec une petite enfant, parce que celle-ci, fort jeune, recouvrera la virginité ; mais pourquoi en cas d'union d'un garçon d'âge inférieur avec une grande fille, l'union n'est-elle pas effective (pour amoindrir le douaire dû lors du mariage), puisqu'après tout la virginité est perdue ? On peut répondre, dit R. Abin, qu'il s'agit du cas où cette union d'un enfant avec une grande personne était contre nature ³. On peut même dire, observe R. Yossé b. Abin, qu'il s'agit d'union usuelle ; seulement, bien que l'union d'un enfant soit réelle, le garçon n'a pas encore assez de vigueur pour toucher aux organes (et les léser). En effet, on a enseigné un fait (qui prouve qu'il peut y avoir copulation, malgré le maintien de la virginité) : une fille était devenue enceinte, tout en étant restée vierge. Contre l'avis de R. Méir (disant qu'en cas de lésion par accident le douaire est maintenu à 200 zouz), on objecta ceci : puisqu'il y a défectuosité certaine de la virginité, comment dire que le douaire reste fixé à 200 zouz ? C'est que, dit-il, cette fixation ne dépend pas de la présence de la virginité ; puisqu'une adolescente, quoique considérée comme dépourvue de virginité ⁴, reçoit pourtant un douaire de 200 zouz, de même que par contre une veuve vierge, quoique telle, n'a droit qu'à un

1. Tr. *Nidda*, V, 1. 2. J., tr. *Nedarim*, VI, 13 (l. 40^a) ; tr. *Synhédrin*, I, 2 (l. 19^a). 3. *In vaso indebito, nec rupta virginitate*. 4. Ci-dessus, § 1.

douaire de 100 zouz. Quant à l'adolescente elle-même, elle a droit au douaire de 200 zouz, parce qu'elle n'a rien perdu de sa grâce; tandis qu'une veuve même vierge (ou répudiée avant l'union), n'a plus sa grâce première (et son douaire sera de 100 zouz). C'est aussi l'objet de la discussion au sujet d'une fille lésée par accident; selon R. Meir¹, cette fille n'a rien perdu de sa grâce première (et a droit au douaire de 200 zouz); selon les autres sages, la lésion lui fait perdre cette grâce (et le douaire sera de moitié).

Une vierge avec laquelle a cohabité un enfant d'âge inférieur, ou un être non humain, reste apte à épouser un cohen, R. Halafta b. Saül a enseigné qu'elle reste apte à épouser même un grand-prêtre. R. Jérémie et R. Amé demandèrent: quelle différence y a-t-il entre une telle union et la pression par le doigt (au point de vue de la virginité perdue), et ne va-t-il pas sans dire que cette dernière entraîne l'inaptitude à épouser un cohen? On peut supposer le cas, répondit R. Hagi, où la cohabitation (de l'enfant ou de l'animal) a été contre nature (*neccrupta virginitate*). Puis, R. Hagi voulut renoncer à cette dernière explication (de l'union contre nature). Non, lui dit R. Aba, n'y renonce pas; et voici pourquoi R. Hagi avait voulu y renoncer: comme au sujet du grand-prêtre il est écrit (Lévit. XXI, 23): *il prendra une femme ayant sa virginité*, on déduit de ce dernier terme (écrit toujours au pluriel) qu'elle devra être vierge des deux parts (régulièrement ou non). De même il est dit (Genèse, XXIV, 16): *vierge et qu'aucun homme n'a connue*; le terme *vierge* vise l'union régulière, et la 2^e expression (superflue) l'union irrégulière. R. Isaac b. Eléazar ajoute: aucun homme ne l'avait jamais sollicitée (Rebecca), selon ce verset (Ps. CXXV, 3): *car la verge (le pouvoir) de l'impie ne s'est jamais posée sur le sort des justes*. Or, quel compte R. Hagi tenait-il des expressions superflues, avant de revenir à son explication première de l'union irrégulière? Il expliquait que l'autre terme vise la simple copulation (sans union achevée). Pourquoi R. Yossé n'admet-il pas cette explication de l'union partielle? C'est que, répondit R. Mena, une telle union fait pour R. Yossé l'objet d'une question, puisqu'il est dit que R. Yossé demanda²: est-ce qu'un tel acte à l'égard d'un homme, ou avec un animal est considéré comme union (et passible de pénalité), ou non? (de même, il y a des doutes à l'égard d'une telle union pour une vierge). Lorsque R. Jérémie eut appris la nouvelle explication de R. Hagi, il s'écria: en un tel cas, l'objection soulevée par R. Amé (qu'une telle union provoque toujours la perte de la virginité) subsisterait (il faut donc en revenir au cas de l'union contre nature).

4. Une veuve vierge, ou une femme répudiée, ou celle qui a déchaussé son beau-frère après mariage réel avec le défunt, n'a droit qu'à un douaire d'un *maneh* en se remariant; mais l'époux n'a pas le droit d'intenter un procès au sujet de la question de virginité. Il en est de même pour la prosélyte, la captive et l'esclave, qui ont été rachetées, converties

1. V. Rabba sur Genèse, ch. 60. 2. J., tr. *Qiddouschin*, I, 1 (f. 58').

et libérées lorsqu'elles avaient plus de 3 ans et un jour : le douaire sera d'un maneh, mais la question de virginité ne peut donner lieu à un procès.

On nomme « vierge du mariage », dit R. Yoḥanan, la femme qui, après avoir passé sous le dais nuptial, a pour elle des témoins attestant que le mariage n'a pas été accompli. Ceci prouve, dit R. Yossé, que si quelqu'un a épousé une femme avec la présomption qu'elle est vierge et qu'elle se trouve déflorée, on ne peut pas arguer qu'il y a eu marché erroné, de façon à faire perdre à cette femme (en cas de séparation) le douaire d'un maneh (car dans cette présomption de virginité, le mariage a toujours lieu); de même (pour la même cause), il n'y a pas de marché erroné, susceptible de provoquer la perte du douaire d'un maneh, si l'on épouse une femme avec la présomption qu'elle ne s'était jamais prostituée, et il se trouve ensuite qu'elle s'est livrée à la prostitution. R. Éléazar demanda : Si l'on cohabite avec une esclave affranchie, quelle est la règle au point de vue de l'amende due? (S'en rapporte-t-on à l'attestation des témoins que l'affranchissement a eu lieu, ou non?) On peut résoudre cette question à l'aide de ce qu'il est dit¹ : Il ne faut pas croire que celui qui cohabite avec une esclave araméenne (païenne, non affranchie) soit passible d'une amende, puisqu'il est dit (Exode XXII, 15) : *il lui assignera un douaire, pour qu'elle soit sa femme*. Or, cette règle est vraie (de l'amende due) à l'égard d'une femme qui a une existence propre, non p. ex. d'une esclave. La règle n'est pas applicable à cette dernière, parce qu'elle n'a pas d'existence propre; mais si elle en avait (ayant été affranchie, quoiqu'agée de plus de 3 ans), l'amende serait applicable (au calomniateur). S'il en est ainsi, qu'en chaque cas où l'amende est applicable la femme a droit au douaire, celui-ci devrait être de 200 zouz et non de la moitié? Non, répond R. Judan, la question d'amende n'est pas prépondérante, puisque l'adolescente dont l'union n'entraîne pas d'amende reçoit un douaire de 200 zouz; par contre une « veuve de mariage » entraîne la pénalité de l'amende, et pourtant elle n'a qu'un douaire de 100 zouz. R. Zeira dit devant R. Mena (qu'il n'y a rien à déduire de l'enseignement précité²) : Il est vrai qu'au cas où la femme a son existence propre, son union irrégulière entraîne l'amende, parce qu'il s'agit de païennes converties, ou d'esclaves affranchies, lorsqu'elles avaient moins de 3 ans et un jour (dans la présomption de n'avoir jamais cohabité). S'il en est ainsi, fut-il répliqué, qu'elles ont été converties ou affranchies avant d'avoir 3 ans et un jour, elles sont semblables à toutes autres filles d'Israël (au point de vue de l'amende, et il n'est pas besoin d'autre déduction à cet effet). A l'égard d'une aveugle, ou de celle qui est d'évidence stérile, le mari peut aussi recourir en justice pour contester la virginité; mais Somkos dit au nom de R. Meir que, pour l'aveugle, ce recours n'est pas admis. Il fonde son avis sur ce que la femme peut accuser le mari d'avoir trouvé la trace de virginité et de

1. Ci-après, III, 1. 2. Ci-dessus, § 1.

l'avoir fait disparaître (abusant de sa cécité). Les autres sages ne sont pas de cet avis ; car, disent-ils, la femme aurait pu (sans voir) saisir cette trace (*sanguinis*, et puisqu'elle ne l'a pas fait, c'est un aveu de défectuosité). Que réplique R. Meir à ce raisonnement des sages ? Selon lui, le mari peut encore faire disparaître cette trace, en la couvrant de sa salive. — ¹

5. En Judée, celui qui mange sans témoins chez son futur beau-père le repas de fiançailles, pendant lequel le futur est laissé seul avec sa fiancée, n'est pas admis à intenter ensuite une action judiciaire au sujet du défaut de virginité ². Toute veuve, soit fille de simple israélite, soit fille de cohen, n'a droit qu'au douaire d'un maneh en se remariant. L'assemblée des pères de famille cohanim a institué la règle que pour leurs filles vierges le douaire serait de 400 zouz, et les autres sages ne s'y sont pas opposés.

Dans les temps antérieurs, une épouvantable persécution sévit en Judée ³, car ils (ses ennemis) avaient ouï par tradition paternelle que Juda frapperait Esaü, comme il est écrit (Genèse, XLIX, 8) : *ta main sera sur la nuque de tes ennemis*. On subjuga les Judéens, on violenta leurs filles, et l'on décréta que le στρατάρχης (stratège, chef de guerre) aurait le droit d'en user d'abord (avant le mariage). Pour parer à cet outrage et à ses suites juridiques, il fut institué que le fiancé pourrait s'unir à sa fiancée dans la maison de son beau-père ; et comme celle-ci se trouve avoir été une fois sous le coup de la puissance du mari, elle s'attachera désormais à lui seul. Mais finalement ne doit-elle pas subir le contact de ce soldat étranger ? C'est vrai ; mais comme il s'agit d'un cas de force majeure accompli contre son gré, elle reste permise à son mari. Comment agissaient les fiancées des cohanim (qui devaient rester intactes) ? On les cachait. Pourquoi ne pas cacher aussi toutes les autres filles d'Israël ? La voix (de la délation) sortirait, et le gouvernement ayant connaissance de ces faits finirait par prendre toutes les filles, en mêlant les unes aux autres (il vaut donc mieux réserver exclusivement les épouses de Cohen). Voici d'après quels signes, on reconnaissait les faits (que l'on voulait cacher à l'autorité) : lorsqu'ils ⁴ entendaient le bruit du moulin, ils se doutaient qu'un repas de noces est préparé par-ci par-là ; de même qu'en voyant briller une lumière à Beror-Haïl, on savait qu'une circoncision se célébrait à ce moment. Pourtant, lorsque la persécution eut pris fin, ledit usage fut maintenu. Ainsi,

1. Suit un passage traduit au tr. *Yebamoth*, XIII, 14 (t. VII, p. 191). 2. Il est à présumer, en ce cas, qu'il aura abusé de sa future lorsqu'il était seul avec elle. V. tr. *Yebamoth*, IV, 11 (t. VII, p. 66). 3. Passage cité par M. le gr. R. Isid. Weil, dans *Revue des études juives*, t. VII, p. 137, à propos de l'œuvre de Karl Schmidt, *Jus primæ noctis* (Freiburg, 1881, 8°), p. 164. Cf. J., tr. *Guittin*, V, 7 (f. 47b) ; Rabba à Genèse, ch. 26. 4. Les ennemis de la Judée, ou les espions dirigés contre les Juifs pieux. V. Grætz, *Geschichte*, t. IV (2^e édit.), p. 463 ; Derenbourg, *Essai*, p. 307.

la bru de R. Oschia entra dans les liens de l'hymen, déjà enceinte de son fiancé. — On a enseigné : les veuves de cohen (selon l'institution sacerdotale) recevaient un douaire de 200 zouz (proportionnellement au douaire de 400 zouz pour leurs vierges) ; d'après un autre enseignement, qu'il s'agisse d'une veuve d'Israélite, ou de celle d'un cohen, le montant sera toujours le même, selon l'ordre fixé ici (d'un maneh). Il y a lieu de croire, dit R. Yossé, que la somme de 400 zouz (fixée par l'assemblée des pères de famille cohanim) est due pour le douaire de la fille de cohen qui épouse un simple israélite ; c'est pour ainsi dire le droit de tribu qui est ainsi réclamé ; mais lorsqu'au contraire une fille d'Israélite épouse un cohen, elle ne réclamera pas une telle somme en douaire : il est bien suffisant pour elle de s'être élevée au sacerdoce, sans réclamer encore un douaire supérieur à sa souche. R. Mena dit : il semble que le contraire soit mieux justifié ; lorsqu'une fille d'Israélite épousera un cohen, elle réclamera un douaire supérieur, conforme à son élévation au sacerdoce ; au contraire, la fille de cohen qui épouse un simple israélite ne réclame pas autant, parce qu'elle descend du sacerdoce. Enfin R. Yossé dit : l'une comme l'autre ¹ réclame le douaire supérieur, à titre d'amende imposée au mari, pour le blâmer de ne pas être resté attaché à sa tribu et à sa famille.

6. Si après le mariage d'une femme que son mari ne trouve pas vierge, elle déclare avoir été violée après les fiançailles, et qu'ainsi le champ du mari a été dévasté ², tandis que celui-ci prétend que ce fait étant antérieur aux fiançailles, le contrat d'acquisition repose sur un défaut (de sorte que le mari serait dispensé de restituer le douaire), R. Gamaliel et R. Eliézer déclarent la femme digne de foi. Non, dit R. Josué, nous ne dépendons pas de son assertion à elle (verbale) ; elle reste dans la présomption d'avoir cohabité avant les fiançailles et d'avoir par conséquent trompé le futur mari, jusqu'à ce qu'elle fournisse la preuve de son dire ³.

R. Jérémie demanda : s'il en est ainsi (d'après la présente Mischnâ), est-ce à dire qu'il n'est jamais possible de soutenir en justice la contestation de virginité, d'après R. Gamaliel et R. Eliézer (si la femme est toujours crue) ? Puis, R. Jérémie revenant sur son propre dire déclara que cette contestation est possible même selon R. Gamaliel et R. Eliézer, au cas où en présence d'une accusation elle se tait et ne proteste pas. De plus, cette contestation est même possible si la femme parle (proteste), si elle prétend que le mari, après avoir trouvé la trace de la virginité, l'a égarée (alors, on croit le mari). Pourquoi en ce cas n'ajoute-t-on pas foi à la femme ? C'est inadmissible, car R. Ila dit au nom de R. Eleazar ⁴ : lorsqu'on s'aperçoit que la femme est déflorée (*apertam*

1. La fille de Cohen qui épouse un Israélite, ou celle de l'Israélite qui épouse un Cohen. Cf. J., tr. *Qiddouschin*, IV, 4 fin (f. 63^v). 2. Ce qui donnerait des droits à la femme sur le douaire en cas de séparation. 3. On ne la croit pas si elle dit, contrairement à son mari, avoir été vierge le jour des fiançailles. Cf. tr. *Bava qama*, III, 16 fin, et ci-après, VIII, 1. 4. Ci-dessus, § 1.

j'auam), il n'est pas permis de la garder comme épouse, de crainte du crime d'adultère (et le douaire sera également perdu pour elle). Comment se fait-il qu'ici (selon R. Gamaliel et R. Eliézer) on ajoute foi au démenti donné par la femme, tandis que d'autre part, on ne la croit pas si elle prétend que le mari a de plein gré détruit les traces trouvées de sa virginité? C'est que, selon notre Mischnâ, tous deux argument dans l'hypothèse d'absence de la virginité (alors, on croit le mari seul). On a enseigné ailleurs¹ : « Si une fiancée a des défauts et le futur s'en aperçoit pendant que la fille est encore chez son père, celui-ci est tenu de prouver que les défauts sont survenus après les fiançailles (sous peine de nullité d'accord); une fois qu'il l'a reçue au domicile conjugal, le mari est tenu de prouver que les défauts sont antérieurs aux fiançailles (pour taxer le mariage de nullité). » Or, demanda R. Eleazar à R. Yoḥanan, est-ce à dire que cette Mischnâ est seulement justifiable d'après R. Gamaliel et R. Eliézer d'ici (qui soutiennent aussi de maintenir la présomption de l'état actuel, et, par ce motif, d'ajouter foi à la femme), à l'opposé de R. Josué? Non, répondit R. Yoḥanan, ladite Mischnâ peut s'expliquer d'après tous, en tenant compte de cette distinction (entre notre Mischnâ et celle qui est invoquée ci-dessus) en ce qu'il est de la nature des défauts corporels de surgir spontanément (voilà pourquoi on ne tient pas compte de l'état de présomption du corps). Au contraire, dit R. Yossé, dans les générations qui nous ont précédés, j'ai vu les rabbins comparer la question de défauts à celle de la virginité, et déduire chacune de ces questions l'une de l'autre. Ainsi, l'on déduit la règle de la virginité de celle des défauts: il est dit pour ces derniers que si le doute à cet égard est survenu pendant que la fille était encore chez son père, celui-ci est tenu de prouver la non-existence des défauts avant les fiançailles, sous peine de nullité (de même, en cas de doute sur la virginité survenu chez le père, on croit le mari²). On déduit aussi la question des défauts de celle de la virginité (en comparant la fin de ladite mischnâ à la nôtre): comme pour la virginité, on croit la femme en cas de doute survenu chez le mari, de même pour le défaut, il y a doute sur la survenue après l'entrée de la femme chez le mari, ou avant cela, le mari est tenu de le prouver (faute de quoi, l'union subsiste³). Toutefois, puisqu'il s'agit de comparaison avec la règle de la virginité, n'est-ce pas dans la maison paternelle que l'on admet la perte⁴? Comment donc obliger le mari à fournir la preuve de son accusation (et croire de prime abord la femme), de même qu'ici (pour les défauts) le mari devrait aussi être tenu de prouver son dire, tandis que l'on y oblige le père? (Il en résulte donc que ces deux points ne sont pas tout-à-fait semblables).

1. Ci-après, VII, 7 (9). 2. Dans notre Mischnâ, R. Gamaliel dit d'ajouter foi à la femme, parce que le doute est survenu chez le mari. 3. Ceci est aussi conforme à l'avis de R. Gamaliel, et il en résulte la parité entre ces 2 sortes de sujets. 4. *Rupta virginitate*. Il faut donc en conclure une divergence entre la règle des défauts et celle de la virginité, celle-ci étant perdue dans la maison paternelle, quoique la femme soit ensuite entrée au domicile conjugal.

7. Si la femme déclare n'être plus vierge par suite d'une blessure accidentelle, et l'homme prétend que c'est le résultat d'une cohabitation, on croira la femme ¹, disent R. Gamaliel et R. Eliézer. Non, dit R. Josué, nous ne faisons rien dépendre de son assertion verbale; elle est présumée avoir été mise en cet état par le contact d'un homme, jusqu'à ce qu'elle prouve son assertion contraire.

8. Si l'on a vu une femme causer intimement avec un homme dans la rue, et que, l'ayant interrogée sur sa relation avec cet homme (qui il est), elle déclare qu'il est tel et cohen, on lui ajoutera foi, disent R. Gamaliel et R. Eliézer. Non, dit R. Josué, nous ne faisons rien dépendre de son assertion verbale; et, jusqu'à preuve du contraire, elle est présumée avoir cohabité avec un descendant des gens voués au service du culte, ou avec un bâtard.

R. Eléazar dit : Cette mischnâ est conforme à l'avis de R. Meir, qui a dit plus haut (§ 3) : la femme lésée par accident (*ligno icta*) a droit au douaire usuel de 200 zouz. R. Yossé ajoute : Nous avons supposé (avant cette énonciation de R. Eleazar) que la discussion émise plus haut entre R. Méir et les autres sages se rapporte au cas où le mari a fait entrer la femme chez lui, dans la présomption qu'elle a été lésée par accident; mais si, après l'avoir épousée comme vierge, elle se trouve avoir été lésée par accident, R. Méir reconnaît aussi qu'il y a eu marché erroné, et elle n'a droit qu'à la moitié du douaire. Cependant, il est dit ici : « Si la femme déclare n'être plus vierge par suite d'une blessure accidentelle, et l'homme prétend que c'est le résultat d'une cohabitation, on croira la femme ² » ; il en résulte la preuve que même au cas où le mari l'a épousée dans la présomption qu'elle était vierge et qu'elle se trouve avoir été blessée, la discussion entre R. Méir et les autres sages persiste ³. R. Jérémie au nom de R. Zeira l'explique différemment : selon lui, il s'agit du cas où elle dit : « comme j'ai été blessée par accident, j'ai droit au douaire entier de 200 zouz », et le mari réplique : « c'est au contraire le résultat d'une cohabitation, et je ne te dois rien ». D'après R. Jérémie, comment peut-on expliquer notre Mischnâ ? S'il s'agit du cas où le mari épouse la fille qu'il suppose vierge et qu'il trouve blessée par accident, R. Méir reconnaîtra aussi (en raison de l'erreur de supposition) que la femme a seulement droit à la restitution de la moitié du douaire; si au contraire, elle a été épousée dans la présomption d'être blessée, le mari se trouve, certes, en présence d'une défloration, soit par accident, soit par contact humain, et comment croire la femme ? En effet, dit R. Houna au nom de R. Zeira, voici comment il faut compléter les déclarations : la femme prétend avoir été blessée par accident

1. Et elle ne perdra pas son douaire en cas de séparation. 2. En attribuant cette opinion conforme à R. Meir. 3. Même alors, R. Meir attribue à cette femme un douaire de 200 zouz.

et s'être mariée en cet état ; tandis que le mari prétend qu'elle a subi une cohabitation et que par conséquent le mariage doit être annulé.

Par l'expression « causer intimement » (§ 8), on entend l'acte de cohabiter ; seulement, on se sert de ce terme couvert pour parler un langage décent¹. Rabbi ou R. Jacob b. Aha dit au nom de R. Oschia : l'avis de R. Gamaliel et de R. Eliézer l'emporte sur celui de leur adversaire R. Josué, parce que deux avis valent mieux qu'un. R. Yossé demanda : puisque R. Oschia sait par tradition quel avis sert de règle, à quoi bon parler du double avis ? Et si l'adoption est basée sur ce que cet avis émane de 2 personnes, ne va-t-il pas sans dire qu'il sert de règle, comme émanant de la majorité ? En outre (s'il est tenu compte de ce que l'avis est double), si R. Yohanan adoptait l'avis de R. Josué, celui de R. Gamaliel et de R. Eliézer ne prédominerait pas, et l'avis de R. Josué l'emporterait ? (C'est donc, non une question de majorité, mais de règle). Pourquoi, en somme, ajoute-t-on foi à la femme ? Parce que c'est un des témoignages pour lesquels la femme est admise. Les compagnons d'étude avaient supposé que la discussion entre R. Josué et ses interlocuteurs s'applique à une localité où la plupart des gens rendraient la femme inapte au sacerdoce² ; mais dans un endroit où la plupart des gens sont dignes (incapables de détourner une femme de ses devoirs), R. Josué serait aussi d'avis d'ajouter foi à la femme. Aussi, R. Jacob b. Aha, au nom de R. Yohanan, et R. Ila, au nom de R. Eléazar, viennent dire que la discussion de la Mischnâ subsiste même en ce dernier cas. Selon la pensée de R. Josué, la prostitution est seulement le fait des gens impropres (inaptes au sacerdoce). Non, dit R. Zeira, selon notre Mischnâ, elle est aussi le fait des gens dignes, comme il a été enseigné ; on ne nommera pas tuteur (ἐπίτροπος) contre l'impudicité même l'homme le plus pieux³ de tous (il ne saurait l'empêcher).

3. Si étant enceinte, on demande à la femme par suite des œuvres de qui elle se trouve en cet état, et qu'elle réponde : « c'est de tel homme, un cohen, » on lui ajoutera foi, selon R. Gamaliel et R. Eliézer. Non, dit R. Josué, nous ne dépendons pas de son assertion verbale, et jusqu'à preuve du contraire, elle est présumée être enceinte des œuvres d'un descendant de la tribu vouée au culte, ou d'un bâtard.

R. Eléazar dit : tous reconnaissent (même R. Gamaliel) que l'enfant qui naîtra ainsi n'est pas reconnu⁴. En effet, on a enseigné : Il est seulement vrai que l'on ajoute foi à la femme, en ce qui la concerne elle-même ; mais tous admettent que l'enfant à naître d'elle ne sera pas reconnu. Ceci ne prouve rien, dit R. Yohanan, car l'on y emploie seulement le terme *schtouqi* (muet, dont on ne dit rien) d'une façon indéterminée, et l'on entend seulement que

1. V. ci-après, V, 8 et 13. 2. Aussi, il est d'avis de ne pas croire la femme.
3. V. Siffri, section *Matôth*, n° 59. 4. Littéralement : est de ceux dont on ne dit rien. Si c'est une fille, elle sera impropre au sacerdoce.

l'enfant n'est pas reconnu pour la grande-prêtrise (mais reste apte au sacerdoce ordinaire). Voici à quel cas cette hypothèse est applicable : Une compagnie de cohanim passe par une localité, et l'un deux ¹ s'éloignant un moment des siens s'unit à une femme ; l'enfant qui en naîtra (de père inconnu) sera muet (inapte) pour la grande-prêtrise (mais de descendance sacerdotale certaine, apte au simple sacerdoce). Cependant, lui répliqua R. Eléazar, la veuve d'une Issa ² est apte au sacerdoce, tandis que la fille issue d'elle devient impropre au sacerdoce (en raison du défaut de la présomption d'aptitude, comme dans notre Mischnâ) ? Non, répondit R. Yoḥanan, celui qui déclare la mère apte au sacerdoce attribue la même faculté à la fille. R Jacob b. Aḥa observe que R. Yoḥanan signale l'opinion de celui qui déclare une telle veuve apte au sacerdoce ; il en résulte que, d'après une autre opinion, cette veuve est impropre à épouser un cohen : la première opinion, qui la déclare apte, émane de R. Meir ; la seconde opinion, qui la déclare impropre, est celle des autres sages. Or, il a été enseigné ³ : On appelle une Issa valable toute famille qui n'a dans son sein ni un enfant illégitime, ni un descendant de la tribu vouée au culte, ni un descendant d'esclave (sauf doute sur l'immixtion d'un homme profané) ; selon R. Meir, lorsque dans la famille de cette veuve il n'y a aucun des cas signalés à lui reprocher, sa fille aussi reste apte à entrer dans le sacerdoce. Quant à la famille dans laquelle un cas d'inaptitude s'est produit, il faut, selon R. Meir, remonter jusqu'aux ⁴ ascendants de la personne à épouser (avant de s'unir à elle, pour être certain de son aptitude) ; selon les autres sages, il faut pousser l'enquête à l'infini (pour être certain de l'intégrité de la généalogie). R. Jérémie, au nom de R. Zeira, observa que R. Eléazar n'a pas réfuté l'avis de R. Yoḥanan, mais lui a demandé : comment considère-t-on l'état d'une veuve d'Issa ? Elle reste apte au sacerdoce, répondit R. Yoḥanan. Comment considère-t-on sa fille ? D'après celui qui déclare la mère apte, fut-il répondu, la fille l'est aussi. D'après cela, les compagnons d'étude avaient cru devoir déterminer ainsi la discussion et dire : R. Eléazar déclare l'enfant non reconnu impropre au sacerdoce ; R. Yoḥanan, au contraire, le déclare apte. En réalité, même selon R. Yoḥanan, l'enfant non reconnu est impropre ; seulement, on avait commencé par répondre d'après sa théorie (qu'il n'y a pas de règle à déduire de l'enseignement précité) ; il a émis cette énonciation que l'on emploie seulement le mot *schtouqi* (muet) d'une façon indéterminée, et l'on entend seulement par là que l'enfant n'est pas admissible à la grande-prêtrise (restant apte pour le reste du sacerdoce), et voici à quel cas cette hypothèse est applica-

1. Sans que l'on sache qui. 2. Littéralement : mélange (comme une pâte battue). On donne ce nom à la famille dans laquelle est survenue une immixtion illégitime. Or, pour la veuve, il y a un double doute : 1° son défunt mari, si c'était l'homme soupçonné, n'était peut-être pas inapte ; 2° c'était peut-être le cas d'un autre membre de la famille. V. tr. *Edouyoth*, VIII, 2 (3). Cf. l'art. *Issa* par M. Rosenthal, dans la *Monatschrift* de Grætz, 1881, pp. 38 et suiv. 3. Tossefta au tr. *Qiddouschin*, V, 1.

ble : Une compagnie de cohanim passe par une localité, et l'un d'eux (resté inconnu) s'éloignant un moment des siens s'unit à une femme ; l'enfant qui en naîtra sera muet (inapte en raison de sa descendance inconnue) pour la grande-prêtrise. L'observation suivante de R. Zeira prouve aussi que l'enfant non reconnu, reste valable, car il demanda devant R. Yossé, s'il en est de même au point de vue de la famille (de la généalogie) ? Certainement, répondit-il, R. Simon b. Lakisch établit une distinction : dans l'enseignement précité, un tel enfant est déclaré muet (inapte) au point de vue de la famille (donc, on ne croit pas alors la femme s'il s'agit d'épouser un cohen) ; tandis qu'ici, il s'agit seulement de permettre à l'enfant de manger les saintetés provenant du sol palestinien (parts sacerdotales diverses, ou oblations). L'observation de R. Samuel b. Isaac, au contraire, prouve que l'enfant muet (non reconnu) est impropre au sacerdoce ; car, fit remarquer R. Samuel, est-ce à dire que, selon l'opinion de R. Gamaliel et R. Eliézer (d'ajouter foi à la femme), il n'y aurait jamais d'enfant non reconnu, et seulement considéré comme tel selon R. Josué ? Puis, il revint lui-même sur son observation et répondit : même d'après l'avis de R. Gamaliel et de R. Eliézer, il est possible d'admettre qu'il y ait des enfants déclarés muets ¹, au cas où la mère consultée ne répond rien ; ou bien même, c'est possible au cas où elle parle, mais où elle déclare ne plus reconnaître avec qui elle a cohabité.

10. R. Yossé raconte qu'une enfant étant descendue auprès d'une source pour puiser de l'eau fut violée. R. Yoḥanan b. Nouri ajoute : si la plupart des habitants de cette ville sont de telle race qu'ils s'allient souvent aux cohanim, cette personne aussi restera apte à épouser un cohen.

R. Juda dit au nom de R. Cohen : le fait en question s'est passé au marché (*carenum*) de Cippori ². R. Jérémie et R. Ḥama b. Ouqba disent tous deux au nom de R. Ḥanina ou de R. Yanaï : R. Josué adopte l'avis de son interlocuteur, lorsqu'il s'agit d'une personne violentée ³, et c'est aussi l'avis de R. Ḥiskia ou R. Abahou au nom de R. Yoḥanan. R. Ḥiya b. Asché dit au nom de Rab d'adopter comme règle l'avis exprimé par R. Yossé au nom de R. Yoḥanan b. Nouri, savoir que, même en principe, lorsqu'on se trouve devant 2 majorités aptes au sacerdoce, la femme qui a cohabité reste valable. R. Zeira demanda devant R. Yassa : quelle opinion en somme, faut-il suivre ? Celle de R. Yossé, répondit-il, qu'il a exprimée au nom de R. Yoḥanan b. Nouri. R. Ila dit au nom de R. Yanaï : il est possible que la femme est déclarée con-

1. Cf. J., tr. *Yebamoth*, IV, 2 fin (t. VII, p. 61). 2. Il en résulte que l'on se trouve en présence de 2 majorités, celle des marchands et celle des citadins ; et en raison de ce double doute favorable, on ajoute foi à la femme. 3. En ce cas, on suppose ici, la présomption de pureté maintenue, et l'on croit la femme ; seulement, plus haut, R. Josué est d'avis de ne pas la croire, parce qu'alors il admet que cette femme n'a pas souci de ses relations.

server son aptitude, parce que la cohabitation a eu lieu dans la ville de Cippori (non, si c'était ailleurs). R. Aba dit au nom de R. Yanaï : lorsqu'on a vu quelqu'un (inconnu) se retirer de Cippori pour s'unir à une femme, il y a présomption que c'est un des hommes impropres de la ville (plus portés que d'autres à la débauche) qui a cohabité ainsi (et la femme deviendra impropre). Si sur la place publique (*palatium*) l'union a eu lieu, quelle sera la conséquence pour la femme ? Selon R. Jérémie b. Aba, cela dépend du point de savoir si la majorité des habitants se compose de cohanim¹ ; selon R. Yossé, il faut (pour déclarer l'inaptitude) prouver que l'impropre a passé sur cette place publique (sans se préoccuper de la majorité générale). L'opinion que vient d'émettre R. Jérémie est confirmée à l'aide de ce qu'a dit R. Hya au nom de R. Yoḥanan² : lorsque dans une impasse complètement habitée par des païens, il se trouve un seul habitant juif, et qu'à la suite d'un éboulement survenu là, on ne sait qui se trouve enfoui (si c'est un païen, ou le juif), il faut même le samedi procéder au travail de déblaiement, en raison du doute que ce pourrait être cet unique israélite (quoique la majorité soit toute autre). — Pour l'union accomplie sur la place publique, est-il dit, on se dirige d'après la majorité. Comment donc a-t-on pu dire que, selon R. Aba au nom de R. Yanaï, lorsqu'on a vu quelqu'un se retirer de Cippori pour s'unir à une femme, il y ait présomption que c'est un des hommes impropres de la ville qui a cohabité (et rendu la femme impropre) ? Selon R. Jérémie, il s'agit du cas où l'on a vu l'homme resté inconnu se séparer des maisons (ce qui justifie l'exception spéciale à la majorité) : selon R. Yossé, au contraire, il en est ainsi même en ayant vu l'homme sur la place publique, lorsque la ville est close (et l'on ne s'occupe pas de la majorité, personne n'étant venu du dehors). R. Yossé précise qu'il devra y avoir eu démonstration (il faudra prouver qui a pu passer là pour ajouter foi à la femme), tandis qu'ici³, il se contente de s'en rapporter à la majorité apte des habitants ; seulement, l'opinion propre de R. Yossé (que, sans égard à la majorité, il faille prouver l'aptitude) est confirmée par ce qu'a dit R. Zeira, de la part de R. Yossé, au nom de R. Yoḥanan —⁴.

On a dit plus haut : « R. Ila dit au nom de R. Yanaï qu'il est possible de déclarer l'aptitude de la femme, parce que la cohabitation a eu lieu dans la ville de Cippori⁵. » Pourquoi donc est-ce que R. Aba ajoute au nom de R. Yanaï : lorsqu'on a vu quelqu'un (inconnu) se retirer de Cippori pour s'unir à une femme, il y a présomption que c'est un des hommes impropres de la ville (plus dissolus que d'autres) qui a ainsi cohabité ? Puisqu'à l'égard de ce qui subsiste, la majorité l'emporte⁶, il devrait en

1. Selon R. Jérémie, la plupart des habitants de Cippori étant aptes au sacerdoce, l'inconnu doit provenir d'eux, et la femme reste apte. 2. V. J., tr. *Yoma*, VIII, 5 (t. V, p. 253). 3. Ce que R. Jérémie énonce au nom de R. Yossé. 4. Suit un passage traduit au tr. *Demai*, III, 4 (t. II, p. 162). 5. Dans l'hypothèse de tenir compte de la majorité valable. 6. V. J., tr. *Scheqalim*, VI, 3.

être de même ici? Forcément, les sages comparent ce cas à la question suivante des reptiles; or, il est dit¹: « Si dans un lieu particulier, il y a 9 grenouilles crevées et un reptile, et que l'on a touché un de ces corps sans se rappeler lequel, ce contact douteux rend impur; si après s'être retiré de là vers la voie publique, l'individu a touché l'un d'eux, un tel cas de doute (sur la voie publique) laisse l'homme pur; si enfin, après être retourné dans le bien privé, l'homme touche un des reptiles, il est déclaré impur. » On suit donc la majorité pour ce qui subsiste à l'état public (non lorsqu'on a vu l'homme se retirer). R. Hsida dit: les gens de valeur (les sages) n'ont pas trouvé à se justifier, — et pourtant, dit R. Imi, béni soit celui qui les aime et préfère leurs avis, — jusqu'à ce que l'on ait comparé le bien privé à la voie publique; or, on a enseigné²: « Si au milieu de 9 reptiles (impurs) il se trouve une grenouille (pure) sur la voie publique, et que quelqu'un a touché l'un d'eux sans savoir lequel, il reste pur dans le doute; mais si après s'être retiré dans un bien privé, il a touché l'un de ces objets (ce qui spécialise son acte), il devient impur dans le doute; mais si après être revenu sur la voie publique, il y touche, le doute le laisse pur. » On suit donc la majorité pour ce qui subsiste à l'état public. Sur quoi R. Imi rexit: Béni soit celui qui aime les sages et leurs paroles. Est-ce que le marché public de Cippori n'est pas une voie publique? (Pourquoi donc, en conséquence, ne pas supposer que l'homme en question provenait de la majorité?) C'est que, répond R. Yossé, comme un homme et une femme ont pu s'unir là dans un endroit isolé, il équivaut à un bien privé (lequel n'entraîne pas l'adoption de la majorité). Comme il arriva un jour de trouver une petite fille abandonnée sur un fumier³, on consulta R. Ismaël b. R. Yossé pour savoir s'il fallait la considérer (lorsqu'elle aurait grandi) comme apte au sacerdoce, ou non: Celui-ci répondit de la supposer jointe à une Issa (famille mêlée). R. Jérémie supposa qu'il s'agit d'une telle famille, déclarée apte. Est-ce à dire que R. Ismaël b. R. Yossé contredit l'avis de son père pour supposer qu'il s'agit d'une famille impropre? Non, répondit R. Yossé, même selon ce dernier avis, R. Ismaël n'est pas en contradiction avec son père; car, s'il est vrai que les gens aptes se livrent également à l'impudicité, les gens impropres seuls sont capables d'abandonner un enfant sur un fumier (il doit donc provenir d'eux).

CHAPITRE II

1. Une femme est devenue veuve, ou a été répudiée (et elle réclame le douaire); elle dit qu'elle a été épousée vierge, et le mari (ou son héritier) dit qu'elle était veuve; si elle a des témoins qui l'ont vue sortir

1. V. Tossefta au tr. *Toharoth*, ch. 6. 2. Au commencement de ladite Tossefta. 3. Cf. J., tr. *Qiddouschin*, IV, 2.

de chez son père, pour aller chez son mari dans le *hinouma*¹ et les cheveux sur les épaules (autre signe analogue), elle a droit à 200 zouz. R. Yoḥanan b. Beroqah dit que la distribution de grains rôtis (Lévit. XXIII, 14) aux convives est aussi un signe suffisant d'un premier mariage.

On comprend qu'en cas de répudiation, le mari présent (dont l'assertion est directe) soit cru, jusqu'à preuve du contraire ; mais pourquoi ne pas ajouter foi à la veuve, dont l'avis est réfuté (indirectement) par les héritiers du défunt mari ? Puisque l'on se règle d'après la majorité des cas, on devrait tenir compte de ce que les mariages les plus fréquents sont ceux des vierges, et admettre, par conséquent, que cette femme s'est mariée comme telle ? Ceci prouve précisément que, pour les questions d'argent (comme celle du douaire), on n'applique pas en justice le principe de suivre la majorité. On a enseigné ailleurs² : « Un bœuf frappe une vache, puis l'on trouve à côté d'elle étendu mort son veau nouveau-né, sans que l'on sache si elle a vélé avant d'avoir été frappée, ou par suite du coup qu'elle a reçu ; le maître du bœuf est tenu de payer à celui de la vache la moitié du dommage constaté à la vache, et un quart du dommage pour la perte du veau (en raison du doute). » Or, puisque la plupart des vaches ne rejettent pas leur petit, ne devrait-on pas admettre que celle à qui un tel accident est arrivé a subi l'effet du coup (et, par suite, le propriétaire du bœuf devrait payer la moitié, non le quart, pour la perte du veau) ? Ceci prouve aussi, répond R. Abahou, que pour les questions d'argent, on n'applique pas en justice le principe de suivre la majorité. Toutefois, dit R. Aboun, il y a un exemple d'une question d'argent pour laquelle on a appliqué en justice le principe de suivre la majorité ; car R. Aḥa a enseigné³ : Si pendant qu'un chameau s'attarde (*copulationis causa*) parmi d'autres et que l'on trouve l'un d'eux mort (par suite des coups que les mâles se sont donnés réciproquement en ce moment), le propriétaire du premier chameau est déclaré responsable de la perte constatée ; car (par suite de sa tenue), le même chameau est réputé avoir mordu l'autre bête jusqu'à la tuer (c'est donc que l'on tient compte de la pluralité des cas).

Si A accuse B de lui devoir un *maneh* et B nie cette dette, puis A prouve par l'attestation de témoins que B lui doit la moitié de cette somme, selon R. Ḥiya le grand, on déférera le serment à B pour l'autre moitié en litige ; selon R. Yoḥanam, il n'y a pas lieu d'imposer ce serment⁴. R. Ḥiya le Grand fonde son opinion sur la déduction tirée de la *mischnâ* suivante⁵ : Deux personnes tiennent les bords d'un vêtement, et chacune d'elles, déclarant l'avoir trouvé, elles prétendent toutes deux à la possession totale ; par suite de la possession partielle, chacun a autant de droits que s'il amenait des témoins attestant qu'il possède cette moitié, et il défère le serment à son adversaire pour

1. Sorte de voile, ou beau tapis ; c'était le signe d'un premier mariage. 2. Tr. *Bava gamma*, V, 1. 3. B., tr. *Bava bathra*, f. 93^a. 4. Selon lui, la conviction faite par témoins n'équivaut pas à un aveu. 5. Tr. *Bava mecia*, I, 1.

l'autre moitié réclamée (c'est donc que l'attestation pour une partie donne le droit de déférer le serment, au même titre que l'aveu). Ceci ne prouve rien, cependant, et il suffit de rappeler ce qu'a dit R. Ila au nom de R. Yoḥanan : En réalité, ce cas ne comporte pas une prestation de serment ¹, et celui-ci a été seulement établi par les sages, pour éviter les abus et ne pas permettre qu'à la vue de son prochain sur la voie publique revêtu d'un *talith* (surplis) le premier venu le saisisse, en lui disant : « le vêtement qui est sur toi m'appartient et puisque je le tiens, partageons » (dans ce but seul, le serment a été déféré).

R. Abin dit au nom de Rab : Mon oncle (R. Ḥiya) reconnaît qu'au cas où le créancier produit un contrat de dette partielle, il n'y a pas lieu de déférer le serment, et voici comment ce cas se présente : A accuse B de lui devoir un maneh (100 zouz), puis A produit l'acte par lequel B a déclaré devoir 50 zouz (la moitié de la somme réclamée), la dette effective sera fixée à ce dernier chiffre (sans prestation de serment). En effet, dit R. Yossé b. R. Aboun, on peut citer à l'appui de cette opinion la Mischnâ, où il est dit : Si un contrat porte encore les mots « sicles d'argent » et que le reste donnant le chiffre se trouve effacé, les mots encore lisibles indiquent un minimum de 2 sicles dus ; quant au reliquat, si le créancier réclame 5 sicles et l'emprunteur ne reconnaît devoir que 3 sicles, Ben-Azaï est d'avis de déférer le serment à ce dernier, qui reconnaît une partie de la réclamation dépassant le minimum du contrat (3 au lieu de 2) ; selon les autres sages, ce n'est pas un aveu qui ressort du caractère de la réclamation ², et il n'y a pas lieu de déférer le serment. Est-ce à dire de justifier ici la dispense du serment sur ce que l'aveu ne ressort pas du caractère de la réclamation, et qu'en cas d'identité, le serment serait dû ? Au contraire, dans notre présente Mischnâ, le cas de la femme veuve ou répudiée qui réclame 200 zouz et à laquelle on ne veut accorder que la moitié, implique certainement un aveu du caractère de la réclamation (l'adversaire reconnaissant la moitié sans contrat) ; pourquoi donc, à défaut de témoins, ne pas déférer le serment à l'adversaire de la femme qui se refuse à payer les 200 zouz ? C'est qu'en tous cas, la dette d'un maneh (100 zouz) est admise d'un commun accord ; la réclamation porte seulement sur la seconde moitié, que le mari (ou son héritier) ne reconnaît pas devoir ; c'est au réclamant à fournir la preuve de ce qui lui est dû.

Le *Hinoma* est expliqué là-bas (à Babylone) par l'étoffe servant au repos ³ (tapis où l'on couche) ; mais les rabbins d'ici (Palestine) le rendent par l'équivalent *φῆρυξ* (vêtement ⁴). « Si on l'a vue sortir, est-il dit, ayant les cheveux défaits », semblable, dit R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, à celles qui sortent

1. En présence de 2 présomptions égales, il y aurait lieu à un simple partage.

2. Un tel aveu de dette est susceptible d'entraîner l'hypothèque des immeubles, non ce qui est nié, équivalent pour ainsi dire aux biens-meubles. V. tr. *Bava bathra*, X, 2. 3. Par allusion à noum, dormir. 4. A Babylone, on traduisait d'après le sens ; mais en Palestine, par un équivalent philologique, homonyme.

ainsi au jour de Kippour ¹. Mais de ce que l'état de ses cheveux est attesté, on peut seulement conclure qu'elle n'avait pas encore cohabité ; et n'est-il pas à craindre qu'une veuve vierge se soit remariée en cet état, n'ayant droit qu'au douaire d'un maneh ? Non, car cette crainte même prouve que nulle veuve vierge se remarie en ayant les cheveux défaits (s'étant déjà mariée). N'y a-t-il pas à craindre aussi qu'il s'agisse d'une personne blessée par accident (laquelle, quoique non mariée encore, n'a droit qu'à un maneh) ? Non, car l'on adopte l'avis de R. Meir, qui assigne à une telle personne un douaire de 200 zouz. R. Yohanan dit de ne pas se préoccuper d'un cas qui ne se rencontre guère (celui d'une personne blessée par accident). — « Selon R. Yohanan b. Broqa, la distribution de grains rôtis aux convives est aussi un indice de premier mariage. » Mais ne peut-on craindre qu'il s'agisse d'une veuve vierge qui se remarie ? Non, car précisément en ce cas, une telle distribution n'a pas lieu. Aba Saul dit : C'est aussi devant la vierge que l'on amenait un tonneau de verjus à distribuer (à cet indice on peut affirmer que c'était un prem. mariage). Mais n'y a-t-il pas à craindre que ce soit une veuve vierge qui se remarie ? Ceci même prouve qu'en cas de second mariage d'une vierge on n'amène pas un tel tonneau devant la mariée.

2. Si quelqu'un dit à un autre : « Ce champ appartenait à ton père, mais je l'ai acheté de lui », on doit le croire, dit R. Josué, en vertu du principe : la bouche qui a lié est aussi celle qui a délié ². Mais s'il y a des témoins qui savent que le champ appartenait au père de l'autre, et le possesseur actuel prétend l'avoir acheté, on ne croit pas ce dernier.

« R. Josué reconnaît, est-il dit ici, que l'on ajoute foi au déclarant ; » mais s'il conteste un point, c'est celui du chapitre précédent (§ 6, où l'on admet comme valable l'assertion de la femme, opposée au mari). « On ne croit pas ce dernier » (le possesseur actuel), est-il dit à la fin. C'est vrai lorsque le possesseur n'en a pas mangé les produits depuis des années ; il y a alors présomption de dépossession ; mais s'il en consomme toujours les produits, il y a présomption de possession, et on le croit en sa prétention d'avoir acheté ce champ. Toutefois, cette présomption est justifiée lorsque l'attestation ne porte pas sur le point de savoir si le père de l'autre est mort dans ce bien ; mais si ce père est mort là, malgré la consommation qui a eu lieu depuis des années, ce n'est pas une présomption fondée, et le possesseur n'est pas cru. Ainsi il a été dit ³ : Ruben jouit d'un champ dans la présomption que c'est son bien ;

1. La vierge se rend en cet état au dais nuptial, en signe de deuil national.

2. Puisque l'autre ne savait pas que le champ appartenait autrefois à son père, il pouvait croire que ce bien appartenait depuis longtemps à son propriétaire actuel ; c'est donc le propriétaire qui s'est pour ainsi dire lié, en disant quel a été son prédécesseur ; par conséquent, il peut se délier en disant l'avoir acheté : on le croit. — C'est l'indivisibilité de l'aveu, formulé à l'art. 1356 du Code civil.

3. J., tr. *Bava bathra*, III, 4 (f. 14^a).

mais Simon faisant venir des témoins qui attestent que son père y est mort, on enlèvera ce bien à Ruben pour le donner à Simon ; si plus tard, Ruben fait venir des témoins infirmant l'attestation première et démontrant que le père de Simon n'y est pas mort, en ce cas, dit R. Nahman b. Jacob, la décision qui a enlevé ce bien au premier le lui rendra ¹. C'est là l'opinion des rabbins d'ici (de Palestine). Mais les rabbins de là-bas (de Babylone) pensent au contraire que le premier témoignage issu (sans contradiction) a seul force de loi (sans retour). R. Yossé ajoute : ces mêmes rabbins reconnaissent cependant que si, dès la 1^{re} déclaration des 2 témoins attestant le décès du père de Simon en ce bien, il y a eu contradiction par 2 autres témoins niant ce fait, le premier (Ruben) conserve le bien, en son état de présomption — ².

3. Les témoins (appelés à vérifier leur signature) qui disent : « c'est bien notre signature, mais nous avons été contraints : nous étions mineurs à cette époque, ou impropres à témoigner ³ » doivent être crus sur parole ⁴. Mais si la vérification s'est faite par d'autres personnes, ou par d'autres écrits (et que les témoins viennent l'annuler sous prétexte qu'ils étaient forcés ou mineurs, etc.), ils ne doivent pas être crus ⁵.

On a enseigné ⁶ : de même, les témoins qui ont attesté, qu'il s'agisse de déclarer (une personne ou une famille) impure par mésalliance, ou pure, qu'il s'agisse de l'éloigner ou de la rapprocher (par la déclaration sur la généalogie), qu'il s'agisse de constater un interdit ou une permission (un état libre), une autorisation ou une culpabilité, aussi longtemps que le témoignage n'a pas été officiellement recueilli par le tribunal et qu'ils déclarent avoir voulu mentir, on ajoute foi à leur nouvelle assertion ; mais, si après la déposition régulière du témoignage les témoins se rétractent, on ne les croit plus. Aussi, R. Simon b. Lakisch dit (à propos de l'assertion de la Mischnâ, « si la vérification s'est faite par d'autres personnes ou par d'autres écrits ») : on a considéré les témoins signataires d'un contrat, comme s'ils avaient produit officiellement leur attestation en justice (et on n'ajoute pas foi à leur dire contradictoire). Lorsque les témoins déclarent que c'est bien leur propre seing qui est apposé sur le contrat, ou si d'autres attestent l'authenticité de leur signature, on n'ajoutera rien à cette quasi-attestation et on n'en retranchera rien, dit R. Hija (on n'admet pas la rétractation). En effet, dit R. Yossé, notre Mischnâ le dit bien : « Si la vérification s'est faite par d'autres personnes, ou par d'autres écrits, les témoins (qui se rétractent) ne doivent pas être crus. » Si les témoins déclarent reconnaître leur propre signature, tandis que d'autres disent qu'elle

1. Comme il y a 2 témoins contre 2, ils s'annulent, et l'on en revient au 1^{er} état.
 2. Suit un passage traduit tr. *Yebamoth*, X, 3 (t. VII, p. 142). 3. Par le motif de parenté ou de mauvaise conduite, dit Raschi. 4. Si leur signature est inconnue, on adopte la règle précitée de croire les 2 assertions. 5. Alors, dit Raschi, on ne peut plus invoquer le principe disant : « la bouche qui a lié peut délier ». 6. Tossefta à ce tr., ch. 2 ; au tr. *Synhédrin*, ch. 6.

n'est pas d'eux, selon R. Mena, il faut considérer le contrat ainsi signé comme un acte contesté (il faudra, par conséquent, une confirmation du tribunal pour le valider). Selon R. Assé, il faut que ce contrat qui a été l'objet d'une contestation soit confirmé par le tribunal (pour reprendre toute sa valeur juridique). Selon R. Eléazar, même sans la confirmation du tribunal, le contrat subsiste. Cette dernière opinion, dit R. Ila, a pour base que la présomption acquise, de savoir les témoins signataires de ce contrat, équivaut à leur déposition faite devant le tribunal (et il n'y a plus lieu d'y revenir). R. Hana dit : on adopte au sujet du maintien de la valeur d'un contrat signé, la même règle que pour le livre corrigé avec soin ; c'est ainsi que certaines personnes peuvent dire : rien qu'à la vue, on reconnaît les livres d'Assé (par leur écriture), tandis que pour les lettres (écrites avec moins de soins), il peut y avoir doute sur leur origine. — R. Yossé b. R. Aboun dit (au sujet du maintien d'un contrat en l'état, sans nouvelle validation judiciaire) : c'est seulement vrai, s'il s'agit de 3 contrats émanant de 3 personnes différentes¹. R. Houna dit au nom de Rab : On ajoute foi aux témoins qui déclarent avoir signé un acte de confiance² ; c'est un contrat de vérité, *מיטת*. Rab dit qu'il est défendu de signer de tels contrats. Est-ce à dire qu'il se contredit, puisqu'il vient d'être dit au nom de Rab que l'on ajoute foi aux témoins qui déclarent avoir signé un acte de confiance ? Comment justifier cette opposition d'un avis de Rab contre lui-même ? Non, répond R. Hagai, ce n'est pas que Rab ait exprimé la défense de signer un tel acte, mais il défend de les garder chez soi (en raison de l'abus auquel ils peuvent entraîner, par suite de la reconnaissance du prêt, s'il n'a pas eu lieu). Ainsi, il est dit (Job, XI, 14) : *Si l'injustice est en tes mains, éloigne-la*, mots applicables au contrat de confiance (d'où l'injustice peut naître) ; *et ne laisse pas séjourner l'iniquité sous tes tentes*, ce qui vise un contrat payé (qu'il est désormais inique de garder).

4. Si dans la vérification des signatures, chaque témoin dit reconnaître sa propre signature et celle de l'autre³, on les croit (la vérification est suffisante) ; mais, si chacun d'eux ne reconnaît que sa propre signature, il faut encore une autre personne qui reconnaisse les 2 noms écrits (pour qu'il y ait 2 témoins de chaque signature). C'est l'opinion de Rabbi ; mais les autres docteurs disent : il suffit que chaque témoin reconnaisse sa propre signature, sans autre adjonction.

D'après qui a-t-il fallu énoncer le commencement de la Mischnà ? D'après Rabbi seul ; car, bien que selon lui « il faut encore une autre personne qui reconnaisse les 2 noms écrits » (lorsque chacun ne reconnaît que sa propre signature et celle de l'autre), ils sont dignes de foi. R. Zeira raconte que l'on a

1. S'ils émanent d'un seul homme, il y a plutôt un abus à craindre. 2. Lorsque, sans être présents à la remise du prêt, ils signent d'avance le contrat de dette, par confiance au créancier, d'accord avec le débiteur, on les croit. 3. Ce qui fera 2 attestations pour chaque nom signé.

enseigné le traité *Kethouboth* (des contrats) à l'école de Rab (et l'on a expliqué chacun des avis émis par la Mischnâ) : Selon Rabbi, il s'agit pour ainsi dire d'attester la signature émise sur le contrat pour le valider en justice (il faut donc 2 témoignages pour chaque écrit). Selon les autres sages, il s'agit seulement d'attester que le prêt a été effectué (il suffit donc que chacun atteste sa propre signature). On a enseigné¹ : Il est permis de mettre par écrit une attestation (de crainte de l'oublier), et de l'énoncer d'après cet écrit au bout de longues années, R. Houna dit : il faut, pour la validité de l'attestation, se souvenir de son objet sans la vue du contrat ; selon R. Yoḥanan, le témoignage est valable même lorsqu'on ne s'en souvient pas (et que le contrat seul le remet en mémoire). Or, R. Houna justifie ainsi l'opinion de Rabbi dans notre Mischnâ, de même que R. Yoḥanan fait comprendre l'avis des autres sages. — 2.

R. Ḥagaï au nom de R. Zeira demanda : lorsqu'un témoin atteste oralement qu'il y a eu un prêt et l'autre témoigne par sa signature au contrat, est-ce que les 2 attestations différentes seront jointes pour la validation ? Certes non, car un seul témoignage écrit sur le contrat ne compte pas ; mais voici dans quel cas la question est posée : lorsque des 2 signatures apposées sur le contrat, la 1^{re} seule a pu être confirmée, non la seconde, est-il tenu compte de cette dernière ou non ? De même, demanda R. Mena, est-ce qu'en présence d'une seule signature apposée au contrat, on peut déférer le serment à ce témoin ? Certes non, car un seul témoignage est nul ; mais voici ce que l'on demande : si des 2 signatures d'un contrat, la 1^{re} seule est confirmée, non la 2^e, en est-il tenu compte ? C'est un point en litige entre R. Josué b. Qorḥa et son interlocuteur (pour une autre question). — 3.

5. Si une femme déclare avoir été mariée, puis répudiée, on la croit, d'après le principe : la même bouche qui a constaté l'interdit, l'a aussi annulé. Si des témoins attestent qu'elle a été mariée et qu'elle déclare avoir été répudiée, on ne la croit pas. Si elle dit que, quoique captive par les païens, elle est restée pure, on la croit, car la même bouche qui a constaté l'interdit, l'a aussi annulé. Si des témoins attestent qu'elle était captive et qu'elle déclare être restée pure, on ne la croit pas. Si après avoir reçu en ce cas, l'autorisation de se marier, les témoins viennent dire qu'elle a été captive, elle ne rompra pas son mariage pour cela.

On a enseigné là (comme pour la fin) : Si, après le mariage, des témoins viennent dire que c'était une femme mariée, elle ne sera pas tenue pour cela de rompre son mariage. R. Houna et R. Ḥanina disent tous deux : en réalité, la règle sera la même non seulement si les témoins sont venus après le mariage

1. Tossefta à ce tr., ch. 2. 2. Suit un passage traduit au tr. *Rosch ha-schana*, II, 11 (t. VI, p. 74). 3. Suit une page traduite au tr. *Sota*, I, 2 (t. VII, p. 225-6).

accompli, mais même dès que le tribunal a accordé à la femme l'autorisation de se marier. Ainsi, une femme se présenta devant R. Yoḥanan et dit : « J'ai été mariée, mais je suis répudiée (je demande à être déclarée libre) » ; et il lui fut permis de se remarier. Lorsqu'elle fut sortie, les disciples de R. Yoḥanan lui dirent : Maître, il y a des témoins à Lod qui peuvent attester qu'elle est encore mariée. Je maintiens mon dire, répondit R. Yoḥanan, y eût-il des témoins contre elle à Qsoṣṣnon¹, il n'en est pas moins vrai que la permission de se remarier lui a été accordée. R. Yossé b. Aboun dit : il y a eu 2 faits analogues (soumis à R. Yoḥanan qui, sur la déclaration des femmes qu'elles sont répudiées, leur permit de se remarier). Pour l'une, ses disciples lui observèrent que des témoins contraires à son assertion se trouvent à Lod ; pour l'autre, ils objectèrent qu'il y a des témoins opposés à son dire dans Césarée. Pour l'une et l'autre, R. Yoḥanan leur répliqua : y eût-il des témoins contre elle à Qsoṣṣnon, il n'en est pas moins vrai que l'autorisation de se remarier lui a été accordée. R. Judan demanda : Si une femme déclare qu'après avoir été mariée, elle a été répudiée dans cette localité, puis 2 témoins viennent dire que nulle femme n'a été répudiée là, cette assertion passe-t-elle pour un démenti ? (Ou, dira-t-on que le divorce a été remis en secret, sans que ces témoins l'aient su ?) De même, demanda R. Yossé, si une femme déclare qu'après avoir été mariée, elle a été répudiée dans telle localité et tel jour (double assertion), puis 2 témoins viennent dire qu'une femme a été répudiée dans tel autre endroit, et ensuite 2 autres témoins viennent dire qu'il n'a pas été effectué de répudiation dans cette localité, la femme reste-t-elle digne de foi, ou non ? La double assertion contraire, fut-il répondu, équivaut à un démenti de témoignage dans un autre², et, vu cette annulation, il semble qu'il faut nous remettre à l'assertion de la femme. Si la femme dit aujourd'hui être mariée et le lendemain elle dit être répudiée, on lui demande comment il se fait que le lendemain elle contredise son assertion de la veille ? J'ai répondu ainsi, dit-elle, pour échapper aux obsessions d'une bande de débauchés. En effet, dit R. Abin au nom de R. Ila, du moment qu'elle a émis la justification de ses paroles, on la croit. Ainsi, comme Samuel voulait se joindre à sa femme elle lui répondit être impure ; le lendemain, elle lui dit au contraire être pure. Comment se fait-il, demanda Samuel, qu'hier soir, tu m'aies dit être impure et qu'à présent tu declares le contraire ? C'est qu'à ce moment, répondit-elle, je ne me sentais pas bien portante. Sur ce, Samuel consulta Rab pour savoir ce qu'il avait à faire : Puisque la femme a émis la justification de ses paroles, répondit Rab, on peut la croire.

R. Houna dit : l'autorisation subsiste (§ 6), non seulement si la femme qui a été captive est mariée, mais dès que le tribunal a seulement accordé l'autorisation de se marier. Des femmes prises comme captives en Palestine furent

1. Nom à ajouter à la géographie du *Talmud*. 2. Les 2 premiers témoignages opposés aux 2 autres s'annulent naturellement.

conduites ainsi en Babylonie ; on exposa le cas devant Aba b. Aba¹ et Lévi : puisque la permission de se remarier a été accordée (suivie d'effet), dirent-ils, il faut les faire accompagner de témoins lorsque ces femmes remonteront en Palestine (pour attester leur situation juridique). Mais, répliqua Samuel, quel compte tient-on des premiers jours de captivité (avant l'arrivée en Babylonie) où ces femmes se trouvaient isolées² ? Si c'étaient tes filles, répliqua Aba b. Aba, les traiterais-tu avec aussi peu d'égards ? Et il arriva, en effet, que les filles de Samuel furent prises captives, comme conséquence d'une erreur (condamnable) émanant d'un supérieur. Lorsqu'elles remontèrent en Palestine, ceux qui les avaient prises comme captives remontèrent avec elles, et elles se présentèrent devant R. Hanina, en laissant leurs compagnons au dehors (afin qu'il les écoutât seules), puis elles lui dirent : « nous avons été faites captives, mais nous sommes restées pures », et elles reçurent l'autorisation de se marier librement. Lorsqu'elles furent sorties, ceux qui les avaient prises demandèrent à entrer auprès du rabbi (afin de les racheter). « On reconnaît, s'écria celui-ci, que ce doivent être des filles de savants » (à leur façon de se présenter). Lorsqu'on sut qui elles étaient, on dit à Simon b. Aba : « Tu devrais te joindre à l'une de tes parentes » (l'épouser). Il prit la première ; mais peu après, elle mourut ; il épousa ensuite la seconde, qui mourut. Pourquoi ces décès successifs ? Serait-ce à craindre qu'elles avaient menti dans leur déclaration de pureté ? Non, Dieu nous garde de le croire ; mais elles ont péri à cause de la faute de Hanania, neveu de R. Josué, qui s'était permis (de son chef) de rendre embolismique³ l'année lunaire hors de la Palestine (par suite de ce déplacement des néoménies, des fêtes fixées à d'autres époques étaient transgressées).

6. Si 2 femmes qui ont été captives déclarent chacune être restées pures pendant la captivité, on ne les croit pas ; mais, si l'une témoigne en faveur de l'autre réciproquement⁴, on les croit.

7. De même, si 2 hommes déclarent être chacun un cohen, on ne les croit pas ; mais s'ils l'attestent l'un en faveur de l'autre, on les croit.

R. Hija dit au nom de R. Yoḥanan : notre Mischnâ (disant qu'un seul témoin suffit pour attester que c'est un cohen) vise seulement les saintetés inhérentes au sol (telle que l'oblation) ; mais au point de vue de la famille et des consécration du Temple, il faut 2 témoins pour cette constatation. Mais, n'a-t-on pas enseigné, qu'il suffit d'un témoin pour élever quelqu'un au sacerdoce, au titre de lévite, ou de simple israélite ? Or, on peut supposer la restriction à certaines redevances particulières pour le cohen et le lévite ; mais est-ce que pour l'Israélite, il ne s'agit pas exclusivement de la question de famille ? Non

1. Père de Samuel. 2. Qui témoignera de leur état pendant ce temps-là ?
3. Cf. J., tr. *Nedarim*, VI, 13 (f. 40^a). 4. Cette attestation isolée d'un autre suffit.

plus, fut-il répondu, car il peut s'agir seulement de savoir s'il y a lieu de lui donner la dîme des pauvres, ou non. — Deux faits servent de présomption au sacerdoce en Palestine : l'acte de lever les mains pour le bénir (le peuple), et la réception des parts sacerdotales en grange ; mais en Syrie (voisinage de la Palestine), le 1^{er} acte seul subsiste, non le second, jusqu'aux localités où se rendent les messagers de la néoménie, savoir jusqu'à Nimrin et jusqu'à Babel en Syrie. Selon R. Simon b. Eléazar, la bénédiction sacerdotale sert aussi de présomption à constater que c'est un cohen dans Alexandrie, à l'époque où le tribunal y siège.

R. Simon b. Gamaliel a enseigné ; comme la prise de l'oblation est une présomption que le preneur est cohen, la même présomption existe pour l'acceptation de la 1^{re} dîme ; mais la réception de l'oblation par suite d'un partage judiciaire (après décès) n'est pas un indice concluant, car il peut arriver que l'oblation soit échue en partage à cet homme, par héritage de son grand-père maternel, qui était un cohen (non l'héritier). R. Ismaël b. R. Yossé dit : il ne m'est arrivé de ma vie d'avoir à présenter un témoignage, sauf une fois, afin d'attribuer à un esclave le privilège sacerdotal de manger l'oblation. R. Isaac b. Haqoula dit : Rabbi et R. Simon b. Rabbi professent deux avis à ce sujet ; d'après l'un, on éleva un frère à ce rang, selon l'assertion de l'autre frère (disant qu'il est cohen) ; d'après l'autre, on éleva son fils à ce rang par le dire de son père : l'un avait en vue le titre sacerdotal ; l'autre, les attributs de lévite. Un homme se rendit un jour chez Rabbi, et en lui présentant son enfant, lui dit : « Voici mon fils, et c'est un cohen. » Je te crois, que c'est ton fils, lui répondit Rabbi, mais cela ne suffit pas, pour en faire un cohen. Quoi ! lui dit R. Hiya le grand, si tu lui ajoutes foi pour déclarer que c'est son fils, tu devrais reconnaître que c'est un cohen ; et si tu ne crois pas que ce soit un cohen, comment supposer que c'est son fils ? Je ne mets pas en doute que c'est son fils, répondit Rabbi ; seulement il se peut qu'il lui soit né d'une femme qui avait été répudiée, ou qui avait déchaussé un beau-frère (dont l'enfant devient impropre au sacerdoce). Selon R. Abin, la réplique de R. Hiya avait été développée en ces termes : Si tu crois que c'est son fils, tu dois aussi lui ajouter foi pour le titre sacerdotal ; et si tu ne le crois pas sous ce dernier rapport, ne le crois pas non plus en son assertion que c'est son fils ; or, ce serait établir un éloignement de témoignage (puisqu'il suffirait d'un seul témoin disant que c'est un cohen), et par conséquent, on doit ajouter foi au père pour le tout ? Non, répondit R. Hiya, puisqu'il a déclaré que c'est son fils, je le crois sur ce point seul, en ajoutant qu'au point de vue du sacerdoce, cet enfant a pu naître d'une femme répudiée, ou ayant déchaussé (de sorte qu'il serait impropre). Mais R. Isaac b. Haqoula ne vient-il pas de dire au nom de Rabbi et de R. Simon b. Rabbi que l'un éleva un frère à la dite dignité par l'assertion de son frère, l'autre éleva un fils par l'assertion de son père ? Or, puisque ce dernier point est contesté, n'en faut-il pas conclure que Rabbi parle seulement de l'élévation d'un frère selon l'assertion de son frère ? Non,

il a pu parler aussi de l'élévation d'un fils sur l'assertion d'un père, mais il s'agit seulement des attributs du lévite.

8. R. Juda dit : on n'élève pas au sacerdoce sur l'assertion d'un seul témoin. C'est seulement vrai, dit R. Éléazar, lorsqu'il y a la moindre contestation à cet égard; mais s'il n'y en a pas, un seul témoignage suffit pour élever au sacerdoce. R. Simon b. Gamaliel dit aussi au nom de R. Simon, fils de chef ou assesseur (du même nom) : une attestation suffit pour élever au sacerdoce.

R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : la contestation devra être suscitée par au moins 2 personnes (pour en tenir compte). A quel cas est-ce applicable, demanda R. Aboun b. Ḥiya? Si l'élévation a eu lieu d'après un seul avis, une seule opposition (annulant l'autre) devrait suffire à faire rétrograder cet homme? Si l'élévation a été effectuée selon l'avis de 2 témoins, quel que soit ensuite le nombre des opposants, la 1^{re} décision prise devrait subsister? Cette objection, répondit R. Houna, est fondée d'après l'avis des rabbins émis plus haut (§ 2, où il est admis qu'une décision prise régulièrement, mais contestée plus tard, ne sera plus infirmée); tandis que les rabbins d'ici, ainsi que R. Naḥman b. Jacob, sont d'avis d'accueillir la contestation de 2 témoins, énoncée contre un cohen, aussi bien que 2 témoignages ont suffi à l'élever au sacerdoce.

9. Une femme emmenée en captivité par des païens à cause d'une question d'argent ¹ reste permise à son mari (au retour); mais si c'est pour une question de pénalité corporelle ², elle devient interdite au mari. Dans une ville assiégée, prise d'assaut, *χαράκιμος* toutes les femmes de Cohen présentes deviennent interdites à leur mari ³. Si des témoins attestent leur pureté, fût-ce un esclave ou une servante, on les croit. Seulement, on ne croit pas l'homme pour lui-même. Ainsi, R. Zekharia, fils du boucher (un Cohen), dit (au sujet de sa femme, lors de la prise de Jérusalem) : « Par ce (saint) Temple (je le jure), sa main n'a pas quitté la mienne depuis l'entrée des païens à Jérusalem jusqu'à leur départ ⁴. » On lui observa que l'on n'est pas admis à attester pour soi-même.

On a enseigné ailleurs ⁵ : R. Yossé le Cohen et R. Zekharia, fils du boucher, ont attesté qu'une enfant s'est trouvée retenue comme otage parmi des païens à Ascalon; les gens de sa famille l'écartèrent pour cela du sacerdoce (du droit d'épouser un cohen), et pourtant, les témoins précités attestèrent qu'elle n'avait été ni enfermée avec personne, ni rendue impure (restant apte au sacer-

1. Et par égard pour l'argent, on ne lui aura rien fait. 2. En raison du danger capital, il est possible qu'elle se soit laissée faire. 3. La femme violentée est désormais impropre au Cohen. 4. Voir Jos. Derenbourg, dans Ben-Chanania, *Forschungen des Wissenschaftl. Talmud-Vereins*, n° 9, 1866, col. 146-7. 5. Tr. *Edwiyôth*, VIII, 2.

doce). C'est donc, en vertu de ce témoignage, que cette fille reste apte à épouser un cohen ; mais ne le serait-elle pas sans ce témoignage ? (Notre Mischnâ ne commence-t-elle pas par énoncer qu'une captive « reste permise » ?) Il y a une distinction à établir ici, répondit R. Eleazar, en ce que l'enfant laissée en gage sera considérée par la plupart des gens comme chose permise (qui, à défaut de rachat au moment fixé, reste au possesseur ; il faut donc un témoignage spécial attestant qu'elle est restée pure).

« Si c'est pour une question de pénalité corporelle, est-il dit, la femme sera interdite au mari ». R. Judan fils de R. Hama du village de Tehomin ¹ dit au nom de Hiskia : il faut, de plus, que la sentence capitale ait déjà été prononcée (de sorte que la femme, livrée à l'abandon, a pu faillir). Selon R. Yoḥanan, il en est ainsi même lorsque la sentence de mort n'a pas encore été prononcée. On a dit au nom de R. Yoḥanan : la femme d'un brigand (λῆστής) pris, devra être considérée comme étant dans le même cas du condamné à mort (soupçonnée d'être devenue impure). — Que signifie *χρῆσις* ? Lorsque p. ex. les cloches, ou les chaînes, ou des chiens, ou des oies, ou des coqs, ou des armées en bataille (στρατιώτης), assiègent une ville ². R. Aba au nom de R. Hama b. Asché raconte : il arriva une fois qu'une fille aveugle s'échappa d'une telle ville ainsi assiégée (en faveur de cette transfuge, toutes les autres personnes furent déclarées pures). S'il y a une brèche (ou rupture du cordon obsidional), elle suffit à déclarer pures toutes les femmes qui avaient été enfermées là. Si la ville contenait des cachettes (où les femmes ont pu se tenir à l'abri), il y a doute sur le point de savoir si les femmes seront déclarées pures, ou non (question non résolue). R. Aba b. Zabda ou R. Isaac b. Haqoula dit au nom de R. Judan Naci : les filles sont déclarées inaptes à épouser un cohen lorsque le siège est fait par les soldats du gouvernement habituel (de ceux qui, restant là, à demeure, exposent plus souvent les filles au danger), mais non, si le siège est fait par une armée étrangère (passagère), qui se conduit comme les brigands (se contentant de rapine enlevée à la hâte). — Puisque la Mischnâ admet l'attestation même d'un esclave ou d'une femme, admet-elle aussi celle d'un enfant ? Oui, répond R. Imi au nom de R. Josué b. Lévi, même le témoignage d'un enfant et même celui d'un parent sont admis. En est-il de même aussi si l'enfant est à la fois mineur et parent ? On peut répondre sur cette question à l'aide de ce qu'il est dit : Hānania de Carthusium fut pris comme captif avec sa femme et ses enfants ; ceux-ci attestèrent la pureté de leur mère auprès de R. Hānina qui ne les accueillit pas, et ils renouvelèrent leur attestation auprès de R. Josué b. Lévi, qui l'accueillit. Ceci prouve qu'une attestation d'enfant qui est à la fois mineur et parent suffit. — ³.

1. Même nom au tr. *Taanith*, I, 7 (t. VI, p. 50). 2. En raison de ces obstacles à toute fuite, les femmes sont déclarées inaptes à épouser un cohen. Cf. J., tr. *Guittin*, III, 4 (f. 45^v). 3. Suit un passage traduit au tr. *Sota*, I, 3 (t. VII, p. 231).

10. Aux cas suivants, on est admis à attester, une fois grand (majeur) ce que l'on a vu étant petit (mineur). On croit celui qui déclare reconnaître la signature de son père, ou celle de son maître, ou celle de son frère; ou celui qui dit : « Je me souviens avoir vu telle femme quitter la maison paternelle en tenue de vierge et les cheveux épars ¹, » ou « tel homme sortait du barbier pour prendre le bain légal de purification avant de se mettre à manger de l'oblation ², » ou « il prenait avec nous autres cohanim sa part d'oblation en grange, » ou « cet endroit est un champ détourné ayant servi de cimetière » (dont l'impureté incontestée ne dépasse pas telle limite précise), ou « jusque là nous pouvions aller le jour du sabbat » (sans enfreindre la limite de marche). Mais l'on n'ajoute pas foi à celui qui dit : « Un tel s'était tracé un chemin en cet endroit pour lui servir de passage, » ou « en cet endroit un tel avait le droit de se placer pour accomplir les cérémonies de se lever et de s'asseoir (à l'enterrement d'un parent), et d'y prononcer l'oraison funèbre » (parce qu'il s'agit d'une question juridique, de possessions de biens).

On a enseigné : ce témoignage sur des faits antérieurs est seulement autorisé pour des sujets auxquels on est habitué (comme la signature des 3 dites personnes, non d'autres). Selon un autre enseignement, ce témoignage devra être corroboré par un autre homme déjà adulte au moment du fait à constater. — Quant à celui de qui l'on atteste l'avoir vu se baigner, puis manger de l'oblation », n'y a-t-il pas à craindre qu'il en mangeait à titre d'esclave d'un cohen? Cette crainte confirme ce qu'a dit R. Hama b. Ouqba au nom de R. Yossé b. Hanina : Il est interdit à l'homme d'enseigner la Loi à son esclave (sans quoi, celui-ci ne se fût pas baigné pour manger de l'oblation). Mais R. Zeira n'a-t-il pas dit au nom de R. Jérémie ³ que l'esclave peut (au besoin) être appelé parmi les 7 personnes qui, le jour de sabbat, lisent officiellement un chapitre de la Loi, comme le verset initial « Dieu parla, etc. », fait partie des 3 versets du minimum à lire? (Cela ne prouve-t-il pas qu'il a fallu l'enseigner à l'esclave?). On peut expliquer ce cas particulier de la lecture, en supposant que l'esclave l'a apprise seul, ou que son maître la lui a enseignée comme pour Tobie ⁴. De même, pour le témoignage « d'avoir vu quelqu'un partager avec d'autres cohanim en grange, » n'y a-t-il pas à craindre qu'il ait pris sa part à titre d'esclave d'un cohen? Cette crainte sert d'appui au dire de R. Hija, que les femmes et les esclaves ne devront pas prendre leur part sacerdotale en grange, mais ces parts ainsi que celles revenant aux lévites leur seront envoyées à domicile.

Bien que le témoignage d'un mineur ne puisse pas impliquer directement

1. Ce qui donne le droit de réclamer le douaire de 200 zouz. Cf. II, 1. 2. Ceci prouve qu'il est cohen. 3. J., tr. *Meghilla*, IV, 3 (t. VI, p. 248). 4. L'esclave de R. Gamaliel, par son long service auprès des sages, était bien instruit.

une question d'argent, peut-il l'entraîner plus tard ? Et voici comment : tous savent p. ex. que la limite du champ de Ruben est égale à la distance de la limite sabbatique ; puis, on vient dire que jusque là on allait le samedi, il se trouve démontré que l'on est à cet endroit dans la propriété de Simon ; dira-t-on qu'en raison de l'attestation antérieure, on enlèvera à Simon cette part de bien pour la rendre à Ruben, ou non ? De même, croit-on tels témoins mineurs qui déclarent avoir vu tels individus transgresser le repos de la terre en la 7^e année agraire pour cueillir des fruits hâtifs, ou, s'ils disent avoir entendu un tel calomnier sa femme, ou avoir entendu telle femme dire du mal sur la légitimité de ses enfants ? Est-ce à dire, demanda R. Aḥa ou R. Samuel (au sujet du témoignage des mineurs dans les questions d'argent), que s'ils sont convaincus de faux, ils devront être condamnés au paiement de la somme en litige, ou admet-on à leur égard, l'opinion émise par R. Aba ou R. Juda au nom de Samuel¹, de ne pas déduire un fait d'un autre, lorsqu'il s'agit d'une conviction de faux (qui renverse tout), et ici non plus, on ne saurait les condamner à payer, parce qu'il s'agit d'une déduction indirecte ? (question non résolue). — On a enseigné : l'attestation peut aussi porter sur le « détachement » de tel ou tel. Qu'entend-on par là ? Lorsqu'il arrive à quelqu'un de vendre son bien patrimonial, ses proches parents remplissent des tonneaux de grains rôtis et de noix², que l'on brise ensuite devant les enfants, qui se mettent à cueillir ces fruits, en s'écriant : un tel a été détaché (coupé) de son bien ; et lorsque ce bien lui fait retour (au jubilé), on recommence la même cérémonial, en disant : un tel est rentré dans son bien patrimonial. R. Yossé b. R. Aboun dit : de même si quelqu'un accomplit une mésalliance, ses proches parents remplissent aussi un tonneau de grains rôtis et de noix³, qu'après avoir brisé, on laisse recueillir par les enfants, qui s'écrient alors : un tel a été détaché de sa famille. Au moment où il répudie sa femme, on recommence ce cérémonial, en s'écriant : un tel est retourné à sa famille.

« Ils pourront attester, une fois devenus grands (majeurs), ce qu'ils ont vu étant petits (mineurs). » C'est seulement après avoir atteint l'âge de majorité qu'ils sont admis à attester ce qu'ils ont vu en leur minorité ; mais, à ce moment primitif, leur attestation ne serait pas encore admise. Pourtant, on a enseigné ailleurs⁴ : Une femme ou un enfant sont dignes de foi lorsqu'ils déclarent avoir vu une ruche d'abeilles se rendre dans tel champ, le propriétaire peut y aller en retirer le miel ; pourquoi donc est-il dit ici de ne pas admettre le témoignage des enfants ? R. Aḥa ou R. Ḥanania répond au nom de R. Yoḥanan que R. Yoḥanan b. Broqa a seulement admis le témoignage des enfants pour une ruche d'abeilles, car même en la volant on n'enfreindrait pas de

1. J., tr. *Sota*, I, 1 (t. VII, p. 223). 2. J., tr. *Qiddouschin*, I, 5 (f. 60°).

3. C'est peut-être de là que provient l'usage des femmes de jeter des noix à la tête du fiancé le samedi matin avant son mariage, dit M. Weissmann, en note à ce pass. de l'édition de Krotosin. 4. Tr. *Bava qama*, X, 2.

précepte légal (c'est un bien presque abandonné à tout venant). Toutefois, ajoute R. Oschia, c'est vrai pour les abeilles qui voltigent encore ; mais une foi qu'elles sont au repos sur le branchage d'un voisin, l'attestation contraire n'est plus valable. R. Zeira demanda : ne semble-t-il pas qu'il faille ajouter foi à une attestation portant sur un fait immédiat, non pour une époque ultérieure ? C'est aussi mon avis, répondit R. Mena, et il a été enseigné aussi¹ : c'est vrai seulement (d'ajouter foi à leur attestation) lorsqu'aussitôt après la vue du déplacement, ils l'ont déclaré ; mais si, après être sortis, ils sont revenus pour faire leur déclaration, il est à craindre que l'attestation se fasse par crainte, ou par séduction.

CHAPITRE III

1. En cas de violence faite aux jeunes filles nubiles suivantes, l'amende à payer au père² est due, savoir en cas de cohabitation avec une bâtarde, ou une descendante de la tribu vouée au culte, ou une samaritaine, ou une prosélyte, une captive et une servante, qui ont été rachetées, converties et libérées, à l'âge de moins de 3 ans et un jour. Celui qui cohabite avec sa sœur, ou la sœur de son père, ou la sœur de sa mère, ou la sœur de sa femme, ou la femme de son frère, ou la femme du frère de son père, ou une femme menstruée, sera mis à l'amende ; mais malgré la peine du retranchement, il n'y aura pas de peine capitale édictée par le tribunal.

Comme il est écrit (Deutéron. XXII, 19) : *elle sera pour lui une femme*, il faut encore (malgré la violence accomplie) que ce soit une femme digne de lui. Mais est-ce qu'une fille illégitime est digne de lui ? (Pourquoi donc est-ce qu'en cas de violence accomplie sur elle, il faut payer une amende ?) C'est que, répond R. Simon b. Lakisch, comme il est écrit (Exode, XXII, 17) : *Il pèsera (paiera) l'argent selon le douaire des vierges*, la manière pléonastique de s'exprimer ainsi étend l'amende à beaucoup de jeunes filles (même à celles que l'on suppose impropres au mariage). R. Zeira objecta : s'il était écrit « aux jeunes filles, selon leurs douaires » (au pluriel), cette extension de l'amende serait justifiée ; mais puisqu'il est dit « selon le douaire », le texte biblique ne doit avoir en vue qu'une somme égale au douaire de celles qui se marient (non des impropres) ; quel verset donc justifie les autres amendes prescrites par la Mischnâ ? On le sait, comme l'a enseigné Hiskia³, de ce qu'il est dit (ibid. 17) : *Si son père refuse, etc.* ; ce texte indique la règle en cas de refus par le père ; mais, s'il y a un autre refus, ou un empêchement par cause céleste (comme l'incapacité), d'où sait-on que l'amende est due ? De ce que ce

1. Tossefta au tr. *Bava mecia'*, ch. 2. 2. Une amende de 50 sicles. Exode, XXII, 17 ; Deutéron, XXII, 29. 3. V. Mekhilta, section Mischnatim, § 17.

verset dit (avec redondance) : *refuser, il refuse*. S'il en est ainsi (en raison de cette extension), en cas de relation illicite avec une servante, on devrait aussi être passible d'une amende ? Cette extension est inadmissible, car on a enseigné¹ : Il ne faut pas croire que la cohabitation avec une esclave araméenne entraîne une pénalité, parce qu'il est dit (ibid. 16) : *Il devra la prendre pour femme* : ce devoir est prescrit au cas où (sans violence) le mariage serait effectif, non au cas où ce mariage n'aurait pas d'effet juridique (comme pour une esclave). Mais, fut-il objecté, un mariage avec une sœur n'aurait pas de valeur, et pourtant celui qui accomplirait sur elle une violence serait passible d'amende ? Là, il y a cette différence à noter que le mariage de celle-ci avec tout autre serait valable. Par contre ne peut-on pas objecter qu'en cas de violence commise sur la fille, laquelle peut se marier avec un autre, on n'est pas condamné à l'amende ? C'est qu'en ce cas, il y a une autre distinction à établir, à savoir qu'il y a pénalité capitale, et qu'à côté de celle-ci, on n'est pas passible d'amende. Cette dernière subsiste pour violence sur « une descendante de la tribu vouée au culte » ; car, dit R. Yossé, on éprouve seulement à leur égard la crainte qu'il y ait eu en elle des alliances impropres², et ce n'est pas par la crainte du mélange d'esclave (défense plus grave). Si l'on éprouvait une telle crainte, la relation avec une telle descendante ne devrait pas entraîner d'amende (pas plus qu'avec une esclave) ; or, la Mischnâ dit bien qu'il y a une amende à payer en ce cas.

L'amende est due en cas de violence « sur une Cuthéenne » (samaritaine). Ceci est conforme à l'avis de celui qui dit : le cuthéen est considéré comme israélite sous tous les rapports ; car, selon l'avis opposé, de ne pas le considérer comme païen, cette amende n'aurait pas lieu d'être appliquée (puisque l'union régulière n'aurait pas d'effet juridique). Or, on trouve une discussion à ce sujet³ : selon l'avis de Rabbi, le cuthéen est considéré comme païen ; selon l'avis de R. Simon b. Gamaliel, il est considéré comme israélite sous tous les rapports. Cependant, même en admettant que le cuthéen soit l'égal d'un païen, n'y a-t-il pas lieu d'imposer l'amende, puisqu'il est séparé de la communauté pure⁴ à titre d'issu de l'union entre un païen ou un esclave avec une fille d'israélite, dont l'enfant est tenu pour illégitime ; or, pour la violence commise sur une enfant illégitime, n'y a-t-il pas également une amende à payer ? Non, au point de vue de la gravité des conséquences, savoir pour la question de généalogie, on admet pour le cuthéen qu'il est né de l'union entre un païen ou un esclave avec une fille d'israélite, et par suite l'enfant né ainsi est illégitime ; mais pour la question d'amende (moins grave), on suppose le cuthéen comme né des relations d'un israélite avec une païenne (en ce cas, l'enfant serait païen, d'après la mère ; il faut donc en revenir à l'opinion qui

1. Ci-dessus, I, 4. 2. A ce titre seul, Josué l'a écartée du reste de la communauté. V. J., tr. *Qiddouschin*, IV, 1 (t. 63). 3. V. J., tr. *Berakhoth*, VII, 1 (t. I, p. 129). 4. V. tr. *Yebamoth*, VII, 6 (t. VII, p. 107) ; tr. *Guittin*, I, 4.

déclare la cuthéen israélite en tout). R. Yossé b. R. Hanina dit¹ : celui qui viole ou séduit une orpheline est dispensé d'amende². R. Aba b. Mamal dit : ce sujet est l'objet d'une discussion, et l'avis précédent est conforme à celui de R. Yossé le Galiléen (qui dispense l'homme de payer l'amende, § 3, lorsque le père n'a plus de pouvoir sur sa fille) ; tandis que, selon l'avis opposé de R. Akiba, l'amende est due même pour elle, et celle-ci lui revient à elle. R. Yossé dit : Notre Mischnâ le confirme en disant que l'amende est due pour celle qui a été convertie ou rachetée avant l'âge de 3 ans et un jour. Or, celle-ci est certes comme une orpheline, et il a été dit que du verset, *parce qu'il l'a fait souffrir* (Deutér. XXII, 29), on conclut à l'extension de l'amende en cas de viol d'une orpheline, selon R. Yossé le Galiléen ? On peut expliquer, dit R. Aha, que l'union a eu lieu avant le décès du père, et quoique celui-ci soit mort, le coupable est censé payer l'amende au père. —³.

2. Pour les cas suivants, il n'y a pas d'amende : cohabitation avec une prosélyte, une captive, ou une esclave, qui ont été rachetées, converties, ou libérées à l'âge de plus de 3 ans et un jour⁴. R. Juda dit : une captive rachetée reste dans sa sainteté⁵, si même elle était déjà grande lors du rachat.

3. Celui qui cohabite avec sa fille, ou la fille de sa fille, ou la fille de son fils, ou la fille de sa femme (belle-fille), ou la fille du fils de sa femme, ou la fille de la fille de sa femme, n'a pas d'amende à payer, puisqu'il s'expose à la peine capitale prononcée par le tribunal, car celui qui s'expose lui-même à la mort n'a pas d'argent à payer, comme il est dit (Exode XXII, 21) : *Sans qu'il y ait eu d'accident*⁶, *il sera puni d'une amende*.

R. Yohanan dit : R. Juda étend seulement la présomption de pureté à la captive rachetée, sous le rapport de l'amende (pour ne pas laisser le coupable impuni), non pour le reste. R. Hiya enseigne selon lui, de plus⁷, que son douaire sera fixé à 200 zouz (comme pour toute autre vierge). Selon R. Simon b. Lakisch, on pourra aussi lui faire manger de l'oblation (si c'est une fille de Cohen). Selon cet avis (d'étendre aussi à cette fille le privilège de l'oblation), R. Juda et R. Dossa expriment au fond la même opinion, car il a été enseigné⁸ : une femme qui a été faite captive peut continuer à manger de l'oblation, selon R. Dossa (sans se préoccuper de son passé), et R. Hanina vint dire au nom de R. Simon b. Lakisch que l'avis de R. Dossa sert de règle.

1. Ci-après, IV, 5 (f. 28'). 2. Due « au père de la jeune fille », non à celle qui n'a plus de père. 3. Suit un long passage jusqu'à la fin du §, traduit tr. Troumouh, VII, 1 (t. III, p. 72-80). 4. Alors, elle n'est plus vierge peut-être. 5. Dans la présomption de pureté. 6. C.-à-d. de mort. 7. Tossefta à ce tr., ch. 3. 8. Tr. Edouyoth, III, 6.

Pourquoi la dispense d'amende (en cas d'inceste, § 3) tient-elle à ce que « le père s'est exposé à la peine capitale » ? N'est-ce pas parce qu'en cas de cohabitation de cette fille avec un autre, l'amende est payable au père ? On peut répondre qu'il s'agit du cas où, de suite après la cohabitation, le père est mort (et comme en dehors de la peine capitale il est dispensé de payer l'amende, elle n'a rien à réclamer aux héritiers du défunt). Ceci est juste d'après l'avis de R. Yossé le Galiléen¹ ; mais, selon l'opinion de R. Akiba, l'amende est due pour violence commise sur une fille indépendante du pouvoir paternel, et le montant de l'amende revient à elle. R. Jérémie dit au nom de R. Eléazar : il semble que la punition de l'amende soit seulement applicable « s'il n'y a pas eu d'accident » (de décès) ; il va donc sans dire que si un tel cas est survenu, il n'y a pas d'amende, mais pénalité capitale ; pourquoi le texte ajoute-t-il ensuite : *S'il y a eu accident* ? Cette expression superflue indique que l'homicide volontaire est passible des conséquences de l'avertissement². Mais, objecta R. Yossé, ne résulte-t-il pas des propres termes de notre Mischnâ, que celui qui s'expose à la peine capitale n'a pas d'amende à payer ? (Ne va-t-il pas sans dire qu'en cas d'homicide involontaire l'amende est due, malgré le décès ?) En effet, dit Hiskia, voici comment R. Jérémie aurait dû compléter son dire (pour justifier la dispense d'amende en cas d'accident involontaire) : de ce verset (Lévit. XXIV, 21), *celui qui frappe une bête devra la rembourser, et celui qui tue un homme mourra*, on conclut que pour l'un et pour l'autre de ces coups mortels, on n'établit pas de distinction entre l'acte volontaire et l'involontaire ; pour la bête frappée l'amende est due, et non pour l'homme tué.

3 (4) Pour une jeune fille fiancée, puis-répudiée³, R. Yossé le Galiléen dit qu'il n'y a pas d'amende à payer (en cas de relation illégale) ; R. Akiba maintient la peine de l'amende, mais en spécifiant que cet argent sera pour elle.

Quel est le motif de R. Yossé le Galiléen ? C'est qu'il est écrit (Deutéron. XXII, 28) : *qui n'est pas encore fiancée* ; l'amende n'est donc pas due pour relation illicite avec celle qui est fiancée, tandis que R. Akiba explique l'expression « qui n'est pas encore fiancée » en ce sens : Aussi longtemps qu'une jeune fille n'a pas été fiancée, l'amende est payable au père ; mais si elle a été fiancée (et, qu'après répudiation, elle est devenue indépendante), l'amende (due en tous cas) lui sera payée à elle. Puis donc que, d'après R. Akiba, une fois la jeune fille fiancée, l'amende est due à elle, au lieu de conclure des expressions « jeune fille » et « vierge » à la dispense de l'amende pour viol d'une adolescente (2^e majorité), ou d'une fille blessée par accident (*ligno icta*), on devrait dire que l'amende pour viol d'une jeune fille est payable au père, tandis que

1. Cf. ci-dessus, § 1. 2. Il ne faut pas croire qu'en cas d'homicide involontaire, ou d'homicide sans avertissement, l'amende ne soit pas due. 3. Dans cet état, elle n'est plus soumise au pouvoir du père, à qui l'amende est payable.

pour l'adolescente on la payera à elle-même, comme du terme *vierge*, on conclurait que l'amende due est payable au père, tandis que pour la fille blessée par accident, l'amende est payable à elle-même ? Là, il y a cette distinction à établir que la répétition (superflue) du terme *jeune fille* a pour but d'exclure l'adolescente de la règle sur l'amende, comme le terme *vierge* répété sert formellement à exclure celle qui a été blessée par accident¹. Mais n'est-il pas dit : « qui n'est pas encore fiancée » ? (Et pourtant celle qui l'a été, devenue indépendante, n'entraîne pas d'amende ?) C'est que l'on a recours à cette expression pour établir une comparaison entre le séducteur et celui qui viole : comme pour ce dernier (à l'égard duquel ladite expression se retrouve) l'amende à payer est de 50 sicles, la somme due sera la même à payer par le séducteur. Est-ce à dire que, selon R. Yossé le Galiléen (qui emploie ladite expression pour établir la dispense d'amende en ce cas), la même amende de 50 sicles n'est pas imposée au séducteur ? Il déduit cette obligation de l'analogie des termes *argent*, employés pour les 2 sortes de culpabilité ; et comme au 1^{er} cas, la somme due est de 50 sicles, elle l'est aussi au 2^e cas.

Si un homme viole ou séduit une fille avant qu'elle ait été fiancée, puis elle devient fiancée aussitôt après, R. Yossé maintient-il l'amende, ou non ? Certes, elle est due, comme R. Aha l'a déjà dit (§ 1). Or on a enseigné : du verset, *parce qu'il l'a fait souffrir* (ibid.), on conclut à l'extension de l'amende en cas de viol d'une orpheline, selon R. Yossé le Galiléen. On peut expliquer, dit R. Aha sur ce sujet, que l'union a eu lieu avant le décès du père, et quoique celui-ci soit mort, le coupable est censé payer l'amende au père. Telle est donc la règle en cas de relation avec cette fille avant la mort du père, et qu'aussitôt après le père meurt ; ou encore, en cas de relation avec elle, avant qu'elle soit fiancée, et qu'aussitôt après, elle devienne fiancée (l'amende est due). Mais quelle est la règle, demanda R. Zeira au nom de R. Ihsda, en cas de relation avant le mariage de cette fille, et qu'aussitôt après elle se marie ? (L'amende est-elle payable au père ou à elle-même ?) Puisque pour la fille devenant fiancée, quoiqu'elle soit en puissance de mari, l'amende est payable au père (en raison de l'état initial de la fille), de même, pour celle qui se marie ensuite, quoiqu'elle soit alors en puissance de mari, l'amende est payable au père.

5. Le séducteur est passible pour 3 causes, et celui qui viole pour 4 causes. Le premier paie pour la honte, le dommage qu'il cause, et une amende² ; le second doit de plus un dédommagement pour la violence qui a causé une douleur. Or, c'est là une différence entre les deux, c'est que ce dernier cause de plus une douleur, non le séducteur. Aussi, celui qui viole devra payer l'amende de suite, mais le séducteur a le temps jusqu'à ce qu'il se sépare de cette femme. Celui qui a fait violence boira

1. Sifri, section *Ki-thetsé*, n° 244.

2. Elle est de 50 sicles ; ci-dessus, § 1.

désormais dans son verre flétri¹, tandis que le séducteur est libre de ne pas épouser la fille.

L'avis de la Mischnâ « de payer pour avoir causé une douleur » est en désaccord avec R. Simon², qui dispense d'un tel paiement ; car ce cas ressemble à celui qui couperait une verrue de son prochain, qu'il faudrait enlever plus tard, ou à celui qui moissonnerait les plants de son prochain, qu'il faudra également couper plus tard (de même, lorsqu'elle se mariera, la fille devra bien subir le contact de son mari). Subir une violence, lui fut-il répliqué, ne ressemble pas à une cohabitation volontaire, pas plus que l'on ne peut comparer un mariage accompli sur du fumier, au mariage accompli sous un daïs. Mais alors, comment R. Simon explique-t-il les mots « parce qu'il l'a fait souffrir ? » Selon lui, répondit-on au nom de R. H̱isda, il s'agit du cas où la relation a eu lieu en se trouvant sur des chardons (d'eux vient la souffrance, non du contact marital).

« Le séducteur, est-il dit, a le temps de payer jusqu'à ce qu'il se sépare de cette femme. » Toutefois, ajoute R. H̱isda, c'est seulement dû lorsque de suite, il n'a pas l'intention de l'épouser ; mais du moment qu'il consent à l'épouser, il n'a rien à payer. R. Ismaël a enseigné : le verset (Exode, XXII, 16) *Il pèsera l'argent selon la dot des vierges* indique que le séducteur est seulement tenu de fournir la somme à payer aux vierges, autrement dit le douaire (non une amende, s'il l'épouse). Ainsi, il est dit d'autre part (Genèse, XXXIV, 12) : exigez de moi une forte somme (en douaire) et beaucoup de présents. R. Eléazar demanda : est-ce que les filles d'une femme violée (laquelle n'a pas droit à la reprise du douaire, lors du décès du mari) ont droit à être nourries sur les biens laissés après décès du père ? Il va sans dire qu'une femme violée (ne bénéficiant pas du douaire) ne tire pas parti de la considération des enfants mâles : de même, il va sans dire que, pour la femme séduite (qui a droit au douaire), ses filles devront être nourries sur les biens laissés par le père défunt. Pourquoi donc y a-t-il plutôt doute pour les enfants de celle qui a été violée que pour ceux de la femme séduite ? Pourquoi ne pas émettre le doute au sujet des deux, et demander si les filles de l'une comme celles de l'autre ont droit à la nourriture sur les biens du défunt ? Non, la question n'est posée que d'après les rabbins (comme d'après eux, la 1^{re} n'a pas de douaire, ses enfants n'ont-ils pas non plus droit à la nourriture, ou l'ont-ils ?) ; tandis qu'il n'y a pas de doute selon R. Yossé b. R. Juda, puisqu'il a été enseigné qu'il déclare : celui qui a commis la violence doit payer à cette femme un douaire de 100 zouz, dont l'effet est réversible sur les enfants (la question posée selon l'avis des rabbins n'est pas résolue).

5. Le mari est tenu de boire à ce verre flétri, la femme fût-elle bancal, ou aveugle, ou atteinte de la lèpre ; mais s'il trouve qu'après le

1. Il ne pourra pas divorcer. 2. Cf. ci-après, IV, 1 (f. 28^e, fin).

mariage, elle s'est rendue coupable d'une relation illicite, ou si, sous d'autres rapports, elle n'est pas digne d'entrer dans la communauté d'Israël, il ne pourra plus la garder, comme il est dit (Deuter. XXII, 19) : *elle sera pour lui une femme*, si elle est digne de lui appartenir comme telle.

6. R. Eléazar dit : celui qui séduit une orpheline fiancée, puis répudiée, est dispensé de payer une amende ¹, celui qui la viole est tenu de payer.

R. Jérémie ou R. Hiya dit au nom de R. Simon b. Lakisch : le verset *elle deviendra pour lui une épouse*, appliqué au calomniateur, n'avait pas besoin d'être exprimé ; il est inutile de le dire, puisque cette femme se trouve déjà en puissance de cet homme (dont il est dit : *il ne pourra pas la renvoyer*). Pourtant ce verset a été énoncé, afin d'en conclure qu'il s'agit là de l'appliquer à l'exposé d'une comparaison entre cette expression usitée pour le calomniateur et les mêmes termes employés au sujet de celui qui a violé une jeune fille : comme pour le calomniateur, il s'agit d'une femme digne d'être épousée (puisque le mariage a eu lieu), de même en cas de violence, l'obligation d'épouser n'est réelle que s'il s'agit d'une femme digne du titre d'épouse. Mais (pour compléter la comparaison) on devrait dire que le calomniateur est condamné à l'amende, parce qu'il s'agit d'une femme digne de lui ; et de même celui qui a commis une violence ne devrait être tenu de payer l'amende qu'à l'égard d'une femme *digne d'être épousée* ? En effet, répond R. Zeira ou R. Oula, au nom de R. Ismaël, de la part de R. Eléazar : il n'était pas besoin d'énoncer pour le calomniateur qu'elle sera sa femme, puisqu'elle est déjà en puissance de ce mari ; cependant, ce verset a été exprimé pour indiquer qu'il y a une déduction par analogie à tirer de la similitude des termes employés aux deux cas : il suffit au calomniateur qui a répudié sa femme (malgré la défense *de ne pas la renvoyer*), de la reprendre ; de même, celui qui a commis une violence et aurait (à tort) renvoyé la jeune fille devra seulement la reprendre ². R. Hiya a enseigné ³ : aussi bien celui qui a commis une violence, que le calomniateur qui aurait répudié la femme qui lui incombe, sera contraint de la reprendre (d'exécuter le précepte affirmatif de l'épouser) ; si c'est un cohen (qui ne peut épouser une femme répudiée), il subira la pénalité de 40 coups de lanière (pour infraction à la défense du renvoi, sans la reprendre). Ainsi il a été enseigné ⁴ : de l'expression *épousée par un mari* (ibid. 22), on conclut qu'il faut comprendre dans la même règle, la femme qui aurait déjà reçu son mari dans la maison paternelle (ayant cohabité avec lui) comme fiancée, et celui qui, après lui, cohabite avec elle subira la peine de la

1. Puisque cet argent revient à elle, on suppose qu'en se laissant faire elle n'a pas songé à se faire payer. 2. Il n'aura pas à subir la pénalité des coups de lanière pour infraction d'une défense. 3. Tossefta à ce tr., ch. 3. 4. J., tr. *Qiddouschin*, I, 1 (f. 58^b).

strangulation. Finalement, il en sera ainsi, non seulement lorsque son mari l'aura épousée régulièrement, mais aussi en cas d'irrégularité¹. C'est seulement pour ce dernier cas, dit R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, que le texte a dû nous enseigner l'efficacité du mariage pour ses conséquences, car s'il en est de même en cas de cohabitation régulière, à quoi bon dire que son mari la constitue comme épouse ? Ce cas pourrait être conforme à l'enseignement émis ailleurs² : Si une vierge fiancée a subi tour à tour le contact de 2 hommes, le 1^{er} sera passible de la lapidation, et le 2^e de la strangulation (elle n'était plus vierge pour le second) ; si une jeune fiancée a subi le contact irrégulier de dix hommes, et un seul a cohabité régulièrement, tous sont passibles de la peine de lapidation ; si tous ont cohabité régulièrement, le 1^{er} seul sera condamné à la lapidation et les autres à la strangulation ; si dix hommes ont eu avec elle un simple contact et un seul a achevé l'acte conjugal, tous seront condamnés à être lapidés ; si tous ont également achevé la cohabitation, le 1^{er} seul sera condamné à la lapidation, et les autres à la strangulation ; s'il s'agit d'une femme libre, tant les dix hommes qui ont cohabité avec elle irrégulièrement que celui qui a cohabité régulièrement, tous sont passibles de l'amende ; si tous ont cohabité régulièrement, le 1^{er} seul est passible de l'amende (ayant eu commerce avec une vierge), et les autres sont dispensés. Si elle a choisi l'un d'eux pour l'épouser, tous sont dispensés de l'amende, puisqu'ils échappent à la défense négative de ne pas pouvoir l'épouser ; après avoir renoncé à ce 1^{er} choix, elle peut choisir n'importe lequel d'eux (et les mêmes suites juridiques subsistent). Celui qui cohabite avec la sœur de sa femme (qu'il est interdit d'épouser) échappe à la pénalité de l'amende, en raison de l'interdit ; si ensuite, la femme légitime de cet homme meurt, la dispense subsiste en raison de l'état primordial de la belle-sœur (bien qu'actuellement, elle soit libre) ; si l'homme meurt, le devoir d'épouser cette femme violée n'est pas réversible en lévirat (sur le frère survivant).

R. Yoḥanan dit que l'avis exprimé là par R. Eléazar (§ 7) est conforme à celui de son maître R. Akiba : comme celui-ci a dit (§ 4) que l'amende est due pour viol d'une jeune fille fiancée, puis répudiée, laquelle amende sera remise à elle ; de même R. Eléazar professe ici un avis analogue. S'il en est ainsi, l'obligation devrait aussi subsister en cas de séduction ? On peut répondre, dit R. Jérémie au nom de R. Eléazar, que la dispense est justifiée, parce que la femme a pardonné au séducteur. Mais, peut-on renoncer à ce qui ne vous appartient pas (puisque la honte et le dommage échoient au père) ? Il peut s'agir d'une orpheline. En effet, dans l'école de Rabbi, on a enseigné ainsi : pour une orpheline, R. Eléazar impose l'amende à celui qui viole cette fille, non à celui qui la séduit. Mais peut-on renoncer d'avance à ce qui ne vous appartient pas encore ? (L'orpheline peut-elle disposer d'une amende avant que la justice la lui ait assignée ?) Et ce n'est pas à dire qu'il s'agit de son bien à elle ; car d'a-

1. *In vaso indebito*, 2. Tr. *Synhédrin*, VII, 13, et ci-après, § 9.

près ce qu'a dit R. Aboun b. Hiya au nom de R. Zeira, dès le premier moment, l'amende n'est pas applicable (et ne lui est pas acquise)? Or, il a été enseigné plus loin (IV, 1) : « Si elle se trouve avoir comparu en justice (le tribunal s'est prononcé) avant la mort du père, le montant des sommes perçues revient à celui-ci ; si le père est déjà mort à ce moment, l'argent appartiendra aux frères de la fille, qui héritent du père. » Si donc, elle avait droit à l'amende de suite après le mal commis (avant la sentence du tribunal), à quoi bon parler de la sentence juridique, et le texte devrait dire que dès le premier moment (après le décès du père) ces sommes reviennent aux frères ? (Donc elle n'acquiert qu'après la sentence, non de suite ; comment peut-elle renoncer à l'amende?) Raba répond au nom de R. Hisda : notre présente Mischnâ parle seulement de la honte et du dommage causés à une fille séduite (non de l'amende, sur laquelle il reste à statuer). Or, selon l'avis de R. Mena, au contraire, l'obligation imposée à celui qui viole est applicable aux 3 sortes de paiement à faire, de même que le séducteur est dispensé de tout paiement. En effet, R. Abin dit que Saméi demanda pourquoi le séducteur serait dispensé même de l'amende (à laquelle la fille ne saurait renoncer d'avance)? Il faut entendre que celui qui viole est condamné à tout ; tandis que le séducteur est dispensé de payer pour la honte et le dommage, non de l'amende (qui reste due). Comment donc R. Akiba peut-il dire que celui qui viole, comme le séducteur, est dispensé de tout ? (Ce qui semblerait dire que la fille peut renoncer aussi à l'amende?) Cette version doit être attribuée à R. Yossé le galiléen (il parle du cas d'une orpheline, qui peut disposer de ses biens).

7 (8). Comment paye-t-on pour la honte ? La somme à payer varie selon la position sociale de l'homme et de la fille qu'il a violée ou séduite. Comment paye-t-on pour le dommage ? On estime ce que la fille aurait perdu de sa valeur, si on la vendait comme esclave ¹. L'amende (biblique) reste la même pour toutes les personnes ; partout où la Bible ² a fixé la somme, cette somme reste la même pour tout le monde.

Causer une honte à une grande personne ne ressemble pas au même fait accompli envers un enfant ; de même, il est différent d'être rendu honteux par une grande personne, ou par un enfant. Ainsi, lorsqu'une grande personne subit une honte, elle est vivement impressionnée, bien que le dommage causé soit minime ; tandis que la honte subie par un enfant est moindre, bien que le dommage (le mal) soit plus grand (voilà pourquoi les sommes varient).

8. Pour toute jeune fille susceptible d'être vendue (qui est encore au pouvoir du père), il n'y a pas d'amende due ; dès que l'amende est due,

1. C'est la même méthode que celle indiquée pour estimer le dommage qu'on a fait subir à une personne en la blessant. V. tr. *Bava gama*, VIII, 1. 2. V. § 4, note.

il n'y a plus lieu à vente. Ainsi, une enfant pourra être vendue sans être la cause d'une amende (en cas de cohabitation illégale). Pour une jeune fille (de plus de 12 ans), il y a lieu de payer l'amende, mais elle n'est plus l'objet d'une vente ; enfin une adolescente (à 12 ans 1/2) ne peut plus être vendue, mais elle n'est pas non plus l'objet d'une vente.

9. Celui qui déclare avoir séduit la fille d'un tel, devra payer pour la honte et le dommage causés d'après sa propre assertion, non l'amende¹. De même, celui qui dit avoir volé un animal, l'avoir égorgé et vendu, payera le capital dû selon sa propre assertion, sans avoir à y ajouter de double paiement, ou 4 ou 5 fois la valeur comme amende. Celui qui déclare que son bœuf a tué un tel, ou le bœuf d'un tel, devra payer selon sa propre déclaration ; mais s'il déclare que son bœuf a tué l'esclave d'un tel², il ne payera pas selon son dire. Voici la règle : tout paiement au delà du dommage causé (avec amende) n'est pas dû par celui qui s'accuse lui-même.

R. Hiya dit au nom de R. Yohanan : l'avis de la Mischnâ, de ne pas imposer d'amende pour une enfant mineure, émane de R. Méir ; car, selon les autres sages au contraire, le droit de vente et l'amende sont applicables à la même époque (à l'enfance). Selon R. Méir, dès qu'une fille est âgée d'un jour jusqu'à l'âge de 3 ans et un jour, elle est susceptible d'être vendue, mais celui qui a des relations avec elle n'est pas passible d'une amende ; à partir de cet âge jusqu'à celui de la puberté³, elle est susceptible d'être vendue, et celui qui a des relations avec elle n'est pas passible d'amende ; à partir de cette dernière époque jusqu'à la 2^e majorité, celui qui a des relations avec elle est passible d'amende, et l'on ne peut plus la vendre ; enfin, pendant l'époque transitoire de l'adolescence, on ne peut plus la vendre, mais elle ne donne pas lieu à une application d'amende. Selon les autres sages, au contraire, dès qu'une fille est âgée d'un jour jusqu'à l'âge de 3 ans et un jour, elle est susceptible d'être vendue, mais celui qui a des relations avec elle n'est pas passible d'amende ; à partir de cet âge jusqu'à celui de la puberté, la faculté de vendre et d'appliquer l'amende en cas de relation par violence subsistent simultanément. On a enseigné ailleurs⁴ : « Celui qui cohabite avec une jeune fille fiancée n'est coupable (passible de pénalités) que si c'est une jeune fille nubile, vierge, fiancée dans la maison de son père ; si 2 hommes ont cohabité avec elle, le 1^{er} seul mourra par la lapidation, et le 2^e par la strangulation. » Or, dit R. Yossa au nom de R. Yohanan, ou R. Hiya au nom de R. Eléazar, les restrictions énoncées pour la culpabilité émanent de R. Méir ; car, selon les autres sages, même une enfant (non nubile) donne lieu (le cas échéant) à

1. On lui en fait remise, à cause de son aveu. 2. C'est là une amende, non un paiement. 3. Ce passage est complété d'après la Tossefta à ce tr., ch. 3, fin, comme le propose le comment. *Pné-Mosché*. 4. Tr. *Synhédrin*, VII, 14.

la culpabilité. Quel est le motif de R. Méir? C'est que la façon d'écrire le mot *filie* (sans H finale), dans le texte biblique en question (Deutéron. XXII, 20 et s.), vise l'exclusion de l'enfant. Comment les autres sages justifient-ils la particularité de ce terme (sans l'appliquer à exclure l'enfant)? C'est que, dit R. Abahou au nom de R. Simon b. Lakisch, ils l'expliquent ainsi : dans le passage de la Bible (du calomniateur), on trouve une fois le mot *filie* écrit d'une façon complète (avec H finale), pour indiquer que dans tout ce chapitre il s'agit d'une grande fille, nubile (c'est donc qu'ailleurs, pour la fille violentée ou séduite, l'enfant est comprise dans la règle de la fille nubile). Au contraire, répliqua R. Méir aux autres sages, le mot *filie* employé dans le chapitre relatif au calomniateur, désigne forcément une grande personne, puisqu'une enfant ne saurait être condamnée à la lapidation¹. A quel but les rabbins appliquent-ils alors le mot *filie* de ce dernier texte? Cette particularité, répond R. Abin, indique que, selon eux, lorsque le mari a eu une relation irrégulière (*in vaso indebito*) avec sa femme², les mêmes lois subsistent. Jacob b. Aba demanda devant Rab : quelle est la règle en cas de cohabitation avec une enfant fiancée? La pénalité, répondit Rab, est celle de la lapidation. Et en cas de cohabitation avec une adolescente? J'invoque le terme biblique *filie*, répondit-il, à l'exclusion de l'adolescente (qui n'entraîne pas ladite pénalité). Mais alors, fut-il répliqué, on devrait déduire du même terme *filie* que pour l'enfant, ladite pénalité n'est pas non plus applicable? De même, répondit-il, que tu reconnais qu'il y a lieu d'appliquer l'amende en cas de viol d'une enfant, par déduction des mots (superflus) « parce qu'il l'a fait souffrir » ; de même, il y a lieu d'étendre à l'adolescente la pénalité de l'amende, déduite de la même expression (non la peine de la lapidation). Rab dit : bien que Jacob ait triomphé de moi en stricte justice (par sa logique), il est de règle qu'en cas de cohabitation avec une enfant (fiancée), l'homme est passible de la lapidation, mais l'enfant sera acquittée. R. Abin au nom de Samuel, sur la demande faite d'où cette règle a été déduite, dit le savoir par déduction de ce verset (ibid. 23) : *L'homme seul qui a cohabité avec elle mourra* ; or, on sait bien que la *filie* (violente) *n'a pas commis de péché mortel*, et, pourtant le texte le dit formellement : *Il ne sera rien fait à la fille, car elle n'a pas péché*, dans le but (sous-entendu) qu'en cas de cohabitation avec une enfant fiancée, l'homme seul est passible de la lapidation, non la fille.

Sur ce qu'il est dit (§ 9), « il ne payera pas selon son dire », R. Isaac demanda³ : Est-ce que le meurtrier paye d'après son dire la valeur intrinsèque de l'esclave tué (hormis l'amende en plus)? Mais que demande-t-on là? (s'il y a dispense de l'amende, comment condamner le meurtrier à payer les 30 sicles?) Voici comment la question est posée : les 30 *seld* de paiement fixés par

1. Du terme défectueux, sans H, employé là, il faut peut-être conclure qu'il n'est toujours applicable qu'à une grande fille (majeure). 2. Le mot *Naar* (sans H) signifie *garçon* (donc : *si hominis modo inivit*). Cf. ci-après, IV, 4. 3. V. J., tr. Schebouoth, V, 7 (f. 36').

la Bible pour la mort de l'esclave forment-ils l'amende (fût-ce la valeur de l'esclave), ou bien nomme-t-on ainsi ce qu'il faut payer au-delà du montant dû? Or, s'il est entendu que tous les 30 sicles prescrits forment l'amende, il ne sera pas tenu de les payer; s'il est tenu, au contraire, de payer au-delà pour l'amende, il faudra la payer? C'est qu'il a été enseigné¹: Si l'un dit « ton bœuf a tué mon esclave », et l'adversaire s'en défend; le 1^{er} lui défère le serment, et le second accepte en disant *Amen*, celui-ci est dispensé de tout paiement du dommage (parce qu'on ne doit pas d'amende pour son propre dire; c'est donc que le total des 30 sicles est une amende). Ceci ne prouve rien, dit R. Hagaï devant R. Yossé, car il peut s'agir du cas où le bœuf a tué un esclave frappé de lèpre (de peu de valeur; en ce cas, tous les 30 sicles formeraient l'amende). On peut invoquer ce qui suit, répliqua R. Yossé: « Si l'un dit « ton bœuf a tué mon fils », et l'adversaire s'en défend; le 1^{er} lui défère le serment, et le second l'accepte en disant *Amen*; celui-ci est pourtant condamnable ». Or, s'il y a lieu de justifier le commencement en supposant le cas d'un esclave lépreux, pourquoi ne pas le supposer aussi pour la fin, et dispenser de l'amende le propriétaire du bœuf? On peut expliquer cette fin, répond R. Hagaï devant R. Yossé, en adoptant l'avis de celui qui déduit des mots *chacun donnera le montant du rachat de son dme* (Éxode XXX, 12), le devoir de payer l'équivalent de celui qui a frappé² (il faut donc payer, même en cas de non-valeur de l'être frappé). Toutefois, puisque l'on adopte ce dernier avis, et que, par suite, toute la somme à payer est de l'amende, est-ce qu'en cas d'aveu de l'amende (ce qui, strictement, entraîne la dispense) on dira au débiteur de la payer, par acquit de conscience envers le Ciel? On peut résoudre cette question à l'aide de ceci: Il est arrivé à R. Gamaliel de faire tomber la dent de son esclave Tobie, et il alla chez R. Josué, en lui disant avoir trouvé un prétexte pour l'affranchir (il s'en réjouissait). « Cela ne te sert à rien, lui dit R. Josué (puisque tu en as fait l'aveu); l'amende n'est applicable que par voie juridique, sur attestation du dommage causé. » Or, pourquoi ne pas lui dire de s'acquitter pourtant de l'amende, par acquit de conscience? C'est donc qu'on ne le dit pas. R. Gamaliel (amôra) chez R. Abina demanda devant R. Mena: est-ce à dire par ceci que R. Gamaliel adopte l'avis de pouvoir affranchir les esclaves? Non, répondit R. Mena, tout ce récit prouve précisément que c'est interdit; sans quoi R. Gamaliel eût affranchi Tobie dès le principe (sans chercher un prétexte).

CHAPITRE IV

1. Si une jeune fille a été séduite, ou violée³, tout ce que l'accusé doit payer pour la honte, le dommage, l'amende, et pour la douleur en cas

1. *Ibid.* 2. V, tr. *Bava gamma*, IV, 6. 3. D'ordinaire, le *Talmud* désigne une « femme violée » par le mot *anoussah*; ici, la *Mischná* emploie le terme biblique *tefoussah* (Deutér. XXII, 28), prise, avant la 2^e majorité.

de viol, appartient au père de la fille ; et si le tribunal s'est prononcé avant la mort du père, le montant revient à celui-ci. Si le père est mort en ce moment, l'argent appartiendra aux frères de la fille, qui héritent du père. Si le père est mort avant la condamnation de l'accusé, l'argent appartient à la fille.

(2). Si la fille est arrivée au tribunal (pour cette cause) avant la 2^e majorité, l'argent appartiendra au père ; et au décès de celui-ci, il est aux frères. Mais, si avant le prononcé de la cause par le tribunal, la fille atteint cette époque de majorité, l'argent lui appartient à elle. R. Simon dit : Quand même la condamnation a eu lieu avant la 2^e majorité et du vivant du père, si le père est mort avant le paiement, l'argent appartient à la fille.

D'après qui est-il exclusivement question d'une jeune fille nubile ? D'après R. Méir ; car, selon les autres sages, la règle est la même pour une enfant. « Et pour la douleur causée en cas de viol ; » ceci est contraire à l'avis de R. Simon, d'après lequel celui qui viole est dispensé de payer pour la douleur causée¹. Jusqu'ici, on sait seulement, quelles sommes sont payables au père par suite d'une cohabitation illégale ; mais si quelqu'un a blessé la fille, ou lui a crevé un œil, ou lui a cassé une main, ou lui a brisé une jambe, à qui devra-t-il payer le dédommagement ? Est-ce à elle, ou à son père ? Selon R. Yoḥanan, il payera au père ; selon R. Simon b. Lakisch, il payera à la fille. C'est donc que Resch Lakisch professe l'avis de lui faire bénéficier à elle les produits de ses travaux (ses profits), jusqu'à la 2^e majorité ; selon R. Yoḥanan, c'est seulement après cette époque que ses revenus lui sont payés à elle. R. Abin dit au nom de R. Ila : la discussion porte seulement sur les années qui s'écoulaient jusqu'au moment de la 2^e majorité ; mais à partir de cette époque, tous s'accordent à reconnaître que les revenus de la jeune fille sont payables à elle-même. Il y a 2 enseignements, dont l'un confirme la 1^{re} opinion, et l'autre la 2^e opinion. Un enseignement confirme l'avis de R. Yoḥanan en disant² : Si quelqu'un blesse le fils ou la fille de son prochain, pour la fille, il paiera de suite ; pour le fils, on établira un bien en usufruit ; s'il a blessé un de ses propres enfants mineurs, fille ou garçon, le père est dispensé de toute amende, et pour ceux de sa fille, il paiera de suite (c'est donc que le revenu de tout mineur appartient au père). R. Judan père de R. Juda et de R. Mathnia dit : il y a un autre enseignement (ib.) dont le commencement et la fin sont conformes à l'avis de R. Simon b. Lakisch, car il est dit : Si quelqu'un blesse sa fille mineure, le montant à payer pour la blessure causée revient à elle ; il est seulement dispensé de payer pour la honte et le dommage (qui reviennent sans conteste au père). Si d'autres l'ont

1. Ci-dessus, III, 5. 2. Tossefta au tr. *Bava qama*, ch. 9, dont nous adoptons ici le texte (un peu différent de la version talmudique).

blessée, le paiement à cet effet lui sera remis à elle ; quant au reste à lui payer, on constituera un capital dont elle aura l'usufruit.

« Pour la honte et le dommage, est-il dit, le montant appartient au père, etc. ». Pourquoi, à la suite, la Mischnâ distingue-t-elle entre la mort du père survenue après la sentence juridique, ou avant cet énoncé ? C'est que, enseigne R. Simon b. Yoḥaï, le texte biblique dit tantôt : *Il donnera à la jeune fille*¹, et tantôt : *Il donnera au père de la jeune fille* (Deut. XXII, 29), en vue de 2 circonstances diverses : Si la sentence juridique a été prononcée avant la mort du père, il y a lieu d'appliquer l'expression « il remettra au père de la fille » ; si la sentence n'a été prononcée qu'après la mort du père, on appliquera le précepte « de donner à la fille. » Sur quoi fonde-t-on cette distinction (et les fils n'héritent-ils pas du père défunt) ? On le sait, dit R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, de ce qu'il est écrit (Lévit. XXV, 46) : *Vous les ferez passer en héritage à vos fils, pour qu'ils en prennent possession* ; c.-à-d. vos biens passeront à vos fils, mais ceux-ci ne bénéficieront pas de ce qui revient à vos filles par suite d'amendes imposées, visées par ce verset. Ainsi R. Hiya a enseigné : les fils n'héritent pas du père de l'amende à lui payer pour cohabitation violente avec la fille, ni si elle a été séduite, ni si elle a été blessée.

A quel moment (en général) commence l'obligation de l'amende ? (Est-ce de suite après la violence commise, ou après la sentence rendue en justice ?) Selon R. Yôna, elle est de suite obligatoire ; selon R. Yossé, elle n'est due qu'à la fin. Mais, objecta R. Yossé à R. Yôna, puisque d'après toi l'amende est due de suite après l'acte, comment notre Mischnâ dit-elle, que si la sentence juridique a été prononcée avant la mort du père, le montant des sommes dues revient à ce dernier, et que si la mort du père survient avant le prononcé de la sentence, le montant sera transmissible aux fils ? Tu touches ainsi, lui fut-il répondu, à la déduction tirée (plus haut) par R. Simon b. Yoḥaï du double emploi de l'expression « il donnera au père de la fille » (pour justifier la distinction entre la sentence prononcée avant la mort du père et celle qui a été prononcée après le décès). Mais, objecta R. Yôna à R. Yossa, puisque selon toi l'amende n'est due qu'à la fin, pourquoi est-il dit (§ 2) : « Si le tribunal a rendu la sentence avant que la fille ait atteint sa 2^e majorité, le montant des sommes à payer revient au père ; si la sentence est rendue après que la fille a atteint sa 2^e majorité, le montant sera remis à celle-ci » ? Pourquoi ne lui attribuer le montant qu'en ce dernier cas (et est-ce à dire que celle-là seule y a droit) ? Tu touches précisément, lui répondit-il, à ce qu'a enseigné R. Hiya ; de l'expression « parce qu'il l'a fait souffrir », il déduit qu'il faut étendre l'obligation de l'amende aussi bien à toute jeune fille nubile qu'à celle qui a atteint la 2^e majorité. La discussion entre R. Yôna et R. Yossa (sur le point de savoir si l'amende est due de suite après le crime, ou après la sentence juridique) est conforme à la suivante, au sujet de cette Mischnâ² : « Si quelqu'un vole à son

1. La concordance de la Bible n'indique pas de verset ainsi conçu. 2. Tr. *Bava qamma*, VII, 2.

père un animal qu'il égorge et vend, puis le père meurt, le fils devra cependant payer aux héritiers 4 ou 5 fois la valeur de l'objet volé (comme amende due avant le décès du père). Or, objecta R. Hagai à R. Yossé, puisque d'après toi tout dépend du prononcé de la sentence, cette Mischnâ devrait dire : « Si quelqu'un vole à son père un animal qu'il égorge et vend du vivant de son père, et qu'avant le prononcé de la sentence, le père meurt, le fils n'est tenu de payer que le double » (en raison du décès préalable à la sentence), et sans payer 4 ou 5 fois ? Il y a une distinction à établir, en ce que, pour ce vol, il faut payer 4 ou 5 fois (réversibles sur les héritiers), tandis qu'ici (au sujet de l'amende pour violence sur la fille) tous reconnaissent que l'amende provient de la fille ; il s'agit donc seulement de savoir quand l'amende est remise à la fille (sans que les frères aient une part), et quand elle est au père (avec transmission aux fils) : cela dépend du moment où la sentence a été prononcée.

2. Si la fille mineure a gagné de l'argent par son travail manuel, ou si elle a trouvé un objet ¹, quand même son père serait mort avant le recouvrement, l'argent appartient aux frères de la fille.

3. Quelqu'un a fiancé sa fille (mineure), et elle a été divorcée, puis il l'a fiancée à un autre dont elle est devenue veuve ; les douaires appartiennent alors au père. S'il l'a mariée à quelqu'un qui a divorcé avec elle, puis il l'a mariée à un autre dont elle est devenue veuve, les douaires appartiennent à celle-ci ². R. Judah dit que le 1^{er} douaire appartient au père. Mais les autres docteurs lui dirent : après le mariage, le père n'a plus aucun droit sur elle.

R. Simon b. Yoḥai a enseigné : de ce qui est écrit (Deutéron. XXII, 29), *l'homme qui aura cohabité avec elle remettra au père de la jeune fille 50 pièces d'argent*, on déduit que le père acquiert seulement cette somme après qu'elle lui aura été remise (non d'avance, au point que ses fils en héritent). L'avis de R. Simon (dans la Mischnâ) se base sur ce que l'amende dépend du réclamant (qui est apte à la transmettre à ses fils) ; selon Rabbi (ou les autres rabbins), elle dépend de la prononciation d'une sentence juridique ³. R. Simon la considère comme une solution juridique (non transmissible par héritage) ; les autres sages considèrent le débiteur de l'amende comme un emprunteur. Selon l'avis de R. Simon, la réclamation aura pour répondant le meilleur sol ⁴ ; selon les autres sages, elle n'aura recours qu'à un sol moyen. Selon l'avis de R. Simon, la 7^e année de repos agarire ne sert pas à suspendre cette dette (comme c'est le cas pour d'autres sentences) ; selon les autres sages, cette 7^e année produira son effet habituel à l'égard de cette amende. Selon l'avis de R. Simon, le fils aîné prélèvera à ce sujet une double part (comme

1. Qui n'a pas de maître, ou que l'on ne peut pas rendre au propriétaire.
2. En raison du mariage accompli. 3. Cf. J., tr. *Guittin*, V, 2 (f. 46^a). 4. Ou, comme on dirait aujourd'hui, en 1^{re} hypothèque.

d'ordinaire); selon les autres sages, il ne la prendra pas double. R. Zeira fit demander à R. Nahman b. Jacob et à R. Imi b. Papa : A qui revient le produit du travail de la fille (après le décès du père)? (Est-ce aux frères, puisqu'ils la nourrissent et remplacent le père, ou non?) L'un ne répondit rien; l'autre dit que ce produit revient à elle-même. Le premier avis émane de Samuel¹. R. Mathna dit que cet avis a été dit au nom de Rabbi et déduit par exégèse du verset (Lévit. XXV, 46) : *Vous les transmettez en héritage à vos fils, pour qu'ils en prennent possession*; vos biens passeront à vos fils, mais ceux de vos filles (acquis par elles) ne passeront pas aux fils, déduction applicable par la Bible au produit du travail de la fille. En effet, dit R. Juda, la Mischnâ le dit formellement : « Si la fille mineure a gagné de l'argent par son travail manuel, ou si elle a trouvé un objet, lorsque son père est mort avant le recouvrement, l'argent appartient aux frères. » Or, il s'agit là d'un travail effectué du vivant de son père; mais, pour un travail accompli après le décès du père, tous reconnaissent que le montant appartient à la fille.

R. Aboun b. Hiya dit que R. Juda (§ 3) attribue au père la succession pour le douaire, afin que l'homme soit disposé à accorder une dot à sa fille de bon cœur (sachant qu'en cas de son décès à elle, il en héritera). R. Jacob b. Aha dit au nom de R. Isaac que R. Méir (le 1^{er} interlocuteur de R. Juda dans notre Mischnâ) déduit son avis de la règle au sujet du calomniateur². Ainsi, R. Hiya a enseigné³ : Si une fille s'est prostituée en étant encore chez son père (sous sa puissance), et le mari dénonce son inconduite après que la fille a atteint la 2^e majorité, le mari n'aura à subir, ni la pénalité des coups de lanière, ni l'amende de cent *selâ* (en cas de faux); mais on fera passer à la cellule de la lapidation, soit cette fille (en cas de réalité du fait), soit les témoins qui l'ont déclarée fautive et ont été convaincus de faux⁴. R. Mena objecta devant R. Yossé (contre R. Jacob) : Ne va-t-il pas sans dire que si l'on a calomnié une fille, et qu'ensuite elle atteint la 2^e majorité, on est passible d'amende? (Pourquoi ne pas établir la même règle en cas de calomnie émise plus tard?) En effet, répondit R. Yossé, nous avons entendu qu'en ce cas le calomniateur paie l'amende au père. Je m'étonnais, dit R. Jérémie devant R. Zeira⁵, de ce que les rabbins comparent un contrat à l'amende, tandis que ces 2 faits ne se ressemblent pas, car le douaire est dû depuis que le contrat est écrit, tandis que l'amende l'est seulement après l'énoncé de la justice⁶. Qui te dit, répliqua R. Zeira, que l'amende est due seulement à la fin? Elle l'est dès la première heure⁷. L'avis de R. Yonâ (ci-après) est conforme à ce que vient de dire R. Jérémie, et R. Yossé s'accorde avec R. Zeira.

1. V. ci-après, § 5. 2. Il faut tenir compte de l'état actuel de la femme; et dès qu'elle est mariée, le père n'a plus rien à revendiquer. 3. Tossefta à ce tr., ch. 4; et plus loin, § 5. 4. Donc, l'état actuel domine tout. 5. V. ci-après, § 12 fin. 6. Il est donc juste, pour ce point, de se guider d'après l'état actuel. 7. On peut donc adopter la règle de suivre le dernier état de la femme, tout en laissant l'analogie entre le douaire et l'amende.

3. Si en même temps qu'une prosélyte, sa fille s'est convertie et cette dernière (étant jeune fille fiancée) se prostitue, elle sera passible de la peine de strangulation (non de la lapidation, comme d'ordinaire); il n'est pas nécessaire, avant d'exécuter la peine capitale, de faire passer la fille devant la maison paternelle, et de même, si son mari l'a injustement accusée, il n'est pas condamné à payer au père l'amende de cent sicles pour calomnie¹. Si elle a été connue avant que la mère soit consacrée (convertie) et elle est née après ce moment (après la conversion), elle sera passible de la lapidation, mais avec cette distinction de ne pas passer devant la maison paternelle en cas de condamnation, et si elle est calomniée, le mari n'a pas à payer l'amende de cent sicles. Si enfin, elle a été conçue et enfantée par une mère convertie, elle est considérée comme une fille d'Israël sous tous les rapports. Si elle a un père qui n'a pas de maison, ou si elle a une maison paternelle et pas de père, elle reste condamnée à la lapidation seule, car il n'est question de faire passer en ce cas devant la maison paternelle que si cette condition existe entière.

Il est écrit (Deutéron. XXII, 19) : *parce qu'il a émis un bruit calomnieux sur une vierge d'Israël*; il en résulte l'exclusion d'une personne non-israélite (pour elle, il n'y aura pas d'amende), tandis que par l'expression (superflue) *sur une vierge*, on déduit que la prosélyte, qui a été conçue avant que la mère ait été consacrée (convertie) et est née après ce moment (après la conversion), sera passible de la peine de la lapidation. Pourquoi ne pas appliquer aussi l'extension à l'amende? C'est impossible pour l'amende (exclue formellement), car Hiskia a enseigné : comme il est dit (ibid. 21) : *on la lapidera*, il va sans dire qu'il y avait peine de mort, et pourtant le texte ajoute : *elle mourra*, pour indiquer qu'il peut arriver tel cas où la femme sera passible de la lapidation, et l'homme sera acquitté; savoir la prosélyte conçue avant la conversion de sa mère et née après ce fait, passible de la peine de la lapidation. Il est écrit (ibid. 13) : *Lorsqu'un homme aura épousé une femme, et après avoir cohabité avec elle, la haïra*; on en conclut qu'il y a seulement condamnation lorsqu'on a fait entrer chez soi la femme, que l'on a épousée (inivit), et qu'ensuite, on l'accuse du défaut de virginité. Puis (ib. 14) : *Il invente contre elle des prétextes d'accusation*. Ce n'est pas à dire qu'il suffira (pour accuser la femme) qu'elle ait laissé brûler un mets, car l'expression « prétextes d'accusation » se retrouve aussitôt après (ibid. 17), et comme dans la 2^e expression, il s'agit d'une accusation d'abandon à la prostitution, le même sujet sera visé dans l'expression du verset précédent. Puisque l'accusation dont il est question dans la 2^e expression a en vue un commerce charnel (*a loco virginitatis*), il en sera de même dans la 1^{re} expression; mais, d'où sait-

1. Ces diverses lois n'ont été établies qu'à l'égard des vraies filles d'Israël.

on que, même en cas de cohabitation irrégulière, suivie de calomnie au sujet de la virginité, le mari soit aussi passible d'amende? C'est qu'il est écrit (de nouveau, *ibid.*) : *Il a répandu contre elle un bruit calomnieux*, en toutes circonstances (quel que soit le mode d'union). Puis (*ibid.*) : *Il dira j'ai épousé cette femme, et me suis approché d'elle*, à l'exclusion du cas où la mère esclave a été acquise pour femme. De même, du terme *j'ai appris* (superflu), on déduit l'exclusion de la veuve qui attend le mariage de son beau-frère par lévirat, ou de la simple fiancée.

On vient d'exclure celle dont la mère à l'état d'esclave a été acquise pour femme. R. Yôna dit : même d'après celui qui admet¹ que le premier argent remis en principe pour cette acquisition l'est à titre de consécration, la Bible l'exclut; et de l'expression *j'ai pris* (de plein gré), on conclut à l'exclusion de la veuve qui attend le mariage de son beau-frère par lévirat² (qui lui incombe légalement). Aussi, en fait, non seulement d'après le 1^{er} enseignement³, admettant que le précepte du lévirat l'emporte sur celui du déchaussement, mais encore d'après le dernier enseignement, admettant l'avis contraire, que le précepte du déchaussement doit l'emporter sur celui du lévirat (il y a une sorte de contrainte qui justifie la dispense de l'amende). De l'expression *j'ai pris*, on exclut aussi la simple fiancée, puisqu'il est dit ensuite : *je me suis approché d'elle* (par le mariage réalisé). Puis il est dit : *Je ne lui ai pas trouvé de virginité*; on ne craint pas que le mari, après avoir trouvé la virginité, l'ait fait disparaître lui-même; car le mari a dû amener des témoins constatant que cette fille s'est prostituée, lorsqu'elle était encore chez son père. Puis (*ibid.* 17) : *Voici les traces de virginité de ma fille*, dit le père aux juges; et l'on ne craint pas que le père se soit servi du sang d'oiseau (pour simuler les traces qu'il fait valoir), car le père a dû amener des témoins qui convainquent de faux les témoins du mari. Donc, dit R. Yossé b. R. Aboun, dans ce chapitre de la calomnie, on suppose la présence de témoins, d'autres qui les convainquent de faux, enfin ceux qui convainquent de faux ces derniers. Ainsi, le mari déclare avoir des témoins qu'il produit, constatant que la femme s'est déjà prostituée chez son père; le père (en le refusant) amène des témoins qui convainquent les premiers de faux; enfin le mari (en cas de *véracité de l'accusation*, *ib.* 20) est supposé avoir amené de nouveaux témoins pour convaincre de faux ceux qui ont confirmé le dire du père. Selon un autre enseignement, par l'expression « si l'accusation était vraie » (*ibid.*), on entend le cas où le père ne trouve pas de témoins qui convainquent de faux ceux du mari (auquel alors on ajoute foi). Enfin, l'expression *on étendra le drap* (*ibid.* 17) n'est qu'une allégorie fictive.

R. Ismaël a enseigné⁴ : voici un des 3 versets du Pentateuque qui sont énoncés au figuré. 1. Il est dit (Exode, XXI, 19) : *S'il se relève et qu'il puisse*

1. Tr. *Qiddouschin*, I, 2. 2. V. J., tr. *Yebamoth*, XII, 6 fin (t. VII, p. 177).
3. Tr. *Bekhoroth*, I, 7 fin. 4. V. J., tr. *Synhédrin*, VIII, 8 (f. 26^v); Mekhilta, section *Mischpatim*. Cf. Derenbourg, *Essai*, etc., p. 139.

*sortir appuyé sur son bâton*¹, l'auteur de la blessure sera absous ; or, on ne saurait supposer que l'un pourrait se promener librement, tandis que l'autre a été tué par lui ; mais l'on entend par l'expression *sur son bâton*, que le blessé s'était d'abord remis, à l'état sain (et bien qu'il soit plus tard retombé malade mortellement, le meurtrier est absous). 2. Il est dit (ibid. XXII, 3) : *Si le soleil a brillé sur lui (éclairé son délit)*², son sang sera vengé ; or, ce n'est pas pour lui seul que le soleil a brillé, mais on entend par là : comme l'éclat du soleil a cela de particulier qu'il est le symbole d'une paix bienfaisante pour tous les habitants de la terre ; de même, pour le voleur frappé, lorsqu'il est évident (clair comme le soleil) que celui-ci voulait laisser le volé en paix, lequel l'a tué, le meurtrier sera coupable. On a enseigné que R. Eléazar b. Jacob dit : il faut prendre à la lettre les paroles du texte. Qu'est-ce que l'on entend par là ? Cela signifie, dit R. Yossé b. Aboun, que le mari est passible d'amende pour calomnie, lorsqu'après avoir fait entrer sa femme au domicile conjugal, il a cohabité avec elle, puis il lui conteste sa virginité, et qu'ensuite le père « étend le drap devant les anciens de la ville. » Toutefois, il ne suffit pas d'étendre le drap réel ; il faut encore que la démonstration d'innocence soit prononcée (qu'il n'y ait pas eu de tromperie). Selon R. Assé, l'expression « ils étendront le drap » est applicable aux témoins, c.-à-d. jamais ils ne seront passibles de la pénalité de la lapidation, ni le mari calomniateur subira les coups de lanière et paiera les cent *selâ* d'amende, jusqu'à ce qu'il aient déclaré que le mari était avec eux dans tel endroit, et qu'il les a pris à gage pour leur faire prêter un faux témoignage. S'ils ont seulement dit qu'il était avec eux dans tel endroit sans ajouter avoir été payés pour faux témoignage, quelle sera la règle ? (Les pénalités sont-elles applicables au calomniateur, ou non) ? R. Yossé b. R. Aboun, ou R. Yohanan répond au nom de R. Simon b. Lakisch, qu'il y a une analogie à tirer du terme *soum* (imputer), employé ici au sujet de la calomnie, et ailleurs (au sujet de l'intérêt, Exode, XXII, 24) ; or, comme dans ce dernier texte invoqué, il s'agit d'argent, le même terme aura en vue de l'argent dans notre présent chapitre (et à défaut de paiement des faux témoins, il n'y a pas d'amende). Mais, n'a-t-on pas enseigné (contrairement à R. Yossé b. R. Aboun) que si le mari n'a pas sollicité les témoins de venir témoigner en sa faveur et qu'ils sont venus spontanément, le mari ne subira, ni la peine des coups, ni la pénalité de l'amende, et c'est la femme (en cas de véracité), ou les témoins convaincus de faux qui, les premiers, subiront la lapidation ? Or, c'est vrai lorsque le mari ne leur a rien dit ; mais dès qu'il les a demandés, ne les eût-il pas payés, c'est comme s'il les avait payés (et il est coupable).

Si le père amène au tribunal 2 groupes de témoins (contre le mari), dont le 1^{er} groupe dit aux témoins adverses : « vous avez été avec nous dans tel endroit au moment où vous prétendez attester en faveur du mari accusateur », et le 2^e groupe dit que le mari a payé ces gens pour prêter faux témoignage contre

1. V. la note à ce verset par M. le gr. R. Wogue, *Traduction du Pentateuque*, t. II, p. 203. 2. S'il est évident qu'il n'a voulu que voler. V. *ibid.*, p. 211.

la femme, il est évident que les témoins accusant le mari d'avoir été avec eux à tel endroit seront lapidés (s'ils sont convaincus de faux), et ceux qui l'accusent d'avoir salarié des témoins pour prêter un faux témoignage seront passibles (pour faux) des coups de lanière et devront payer l'amende. R. Yossé b. R. Aboun dit : Ce n'est pas par suite de la conviction de faux qu'ils sont passibles de la pénalité des coups et de l'amende, mais ils le sont par transgression du IX^e commandement : *Tu ne porteras pas contre ton prochain un faux témoignage*. R. Aboun b. Hiya demanda devant R. Zeira : lorsque le père a produit des témoins pour convaincre de faux ceux du mari, et au contraire ceux du père ont été convaincus de faux, dira-t-on que le père subira la pénalité des coups et celle de l'amende par décision d'un tribunal composé de 3 juges¹, bien que les témoins convaincus de faux soient condamnés à la lapidation par un tribunal de 23 membres, ou faut-il aussi ce tribunal de 23 pour condamner le père ? R. Zeira répondit : si les témoins du père n'avaient pas été convaincus de faux, le mari eût été condamné à l'amende et aux coups par 3 juges, et ses témoins auraient été lapidés par un tribunal de 23 membres ; c'est que, selon la pensée de R. Zeira, il y a là 2 jugements distincts (à ne pas confondre). R. Jérémie dit au nom de R. Abahou : tout dépend d'un seul jugement (et sera, en conséquence, réglé par le même tribunal). Un enseignement conteste cet avis de R. Abahou ; car du verset *devant les anciens de la ville* (Deutér. XXII, 17), on conclut que c'est là le tribunal de 3 membres, comme le terme suivant *à la porte* (ibid.) vise le grand tribunal de 23 membres. N'en résulte-t-il pas qu'il y a 2 juridictions ? On peut justifier cet avis d'après R. Meir, qui assigne au tribunal de 3 membres la faculté de punir par les coups de lanière et l'amende.

On a enseigné ailleurs² : « Celui qui viole une fille, ou la séduit, ou calomnie sa femme, sera jugé par un tribunal de 3 membres ; tel est l'avis de R. Méir. Selon les autres sages, le calomniateur est jugé par le grand tribunal de 23 membres, parce que la question comporte une peine capitale. » R. Mena dit : c'est au sujet de la calomnie contre une jeune fille seulement fiancée que cette discussion est ainsi exposée ; selon R. Meir, un tribunal de 3 juges condamne la femme (en cas de véracité de l'accusation) à perdre son douaire ; le grand tribunal de 23 membres la condamne à la lapidation ; selon les autres sages, le même tribunal qui la condamne à la lapidation la contraint aussi à restituer le douaire. Pour le calomniateur, au contraire, tous s'accordent à reconnaître que le tribunal même qui condamne les faux témoins à la lapidation, condamne aussi le mari calomniateur à la pénalité des coups et à l'amende de cent sela'. Quoi, lui dit R. Yossé b. R. Aboun, de ce qui n'est pas exposé explicitement, tu fais l'objet d'une discussion ? En réalité, le différend se reporte sur la question du calomniateur : celui-ci, selon R. Meir, sera condamné aux coups et à l'amende par le tribunal de 3 membres, et ses témoins (passi-

1. J., tr. *Synhédrin*, I, 1 fin (f. 18^b). 2. Tr. *Synhédrin*, *ibid.*

bles d'une peine capitale) le seront par le grand tribunal de 23 membres ; selon les autres sages, le tribunal même qui condamne les témoins à être lapidés (celui de 23) condamne aussi le mari calomniateur à la pénalité des coups et à l'amende ; tandis qu'au sujet de la simple fiancée, tous s'accordent à reconnaître que le même tribunal qui la condamne à la lapidation la contraint de rendre le douaire. L'interprétation que vient de donner R. Mena est conforme à l'avis de R. Zeira (qu'il n'y a pas de discussion au sujet du mari), et celle de R. Yossé b. R. Aboun est conforme à l'avis de R. Abahou (d'admettre 2 juridictions, selon R. Meir, pour le même fait) : en tous cas, le mari calomniateur ne sera condamné à la lapidation et à l'amende qu'après la condamnation des faux témoins à être lapidés.

A quel moment commence l'obligation de l'amende ? Selon R. Yôna, elle n'est due qu'après la lapidation des témoins (par sentence judiciaire)¹ ; selon R. Yossé, elle est due dès l'heure où ils ont été convaincus de faux (avant l'exécution). Mais, objecta R. Yossé à R. Yôna, puisque, d'après toi, l'amende n'est due qu'à la fin, pourquoi est-il dit plus haut que le mari calomniateur est condamné aux coups et à l'amende par un tribunal de 3 membres, puis les témoins sont condamnés à être lapidés par le tribunal de 23 ? (Pourquoi est-il question de payer l'amende auparavant ?) S'il en est ainsi, répliqua R. Mena, on pourrait présenter contre R. Yossé la même objection ; car, d'après celui qui dit que pour condamner les faux témoins à mort, il faut les avoir avertis de la gravité de leur acte, il peut survenir qu'à défaut d'avertissement, on ne les condamne pas à mort ; comment donc condamner d'avance le mari calomniateur, sans la certitude ultérieure de condamner les témoins, par le tribunal des 23 ? (C'est donc que l'on entend, selon R. Yossé, la prévision d'avoir à condamner les témoins). Aussi, dit R. Aba Maré, rien ne prouve qu'il en soit ainsi (qu'à défaut d'avertissement, l'amende soit pourtant due).

R. Yossé b. R. Hanina dit² : celui qui viole ou séduit une orpheline est dispensé d'amende. R. Aba b. Mamal dit : ce sujet est l'objet d'une discussion, et cet avis (de dispense) est conforme à celui de R. Yossé le Galiléen, tandis que selon l'avis opposé de R. Akiba, l'amende est due même pour relations avec l'orpheline, et la somme lui revient à elle. En effet, dit R. Yossé, notre Mischnâ le dispense explicitement d'amende : « Il n'est pas nécessaire, avant d'exécuter la peine capitale, de faire passer la fille devant la maison paternelle, et de même, si le mari l'a injustement accusée, il n'est pas condamné à payer au père l'amende de cent selâ. » Or, la convertie est comme une orpheline (et l'on maintient à son sujet la règle de *ne payer qu'au père*). R. Imi et R. Josué b. Lévi disent tous deux : celui qui calomnie une enfant (non nubile) n'est pas condamnable à l'amende. Et c'est juste, dit R. Oschia ; car, lorsqu'une fille grande (nubile) n'a pas été avertie de la pénalité qu'elle encourt en se prostituant, elle échapperait à la peine capitale, et comme une

1. Ci-dessus, § 1. 2. Cf. ci-dessus, III, 1.

enfant même avertie est dans la situation légale d'une grande personne non avertie, le calomniateur n'encourt pas non plus de pénalité. R. Zeira ou R. Hamnona dit au nom de R. Ada b. Aḥwa : Une fille (fiancée ou mariée), qui est convaincue de prostitution, ne subira la peine de la lapidation qu'en étant majeure au moins au moment d'aller subir sa peine, puisqu'il est écrit (Deutéron. XXII, 21) : *Ils feront passer la fille devant la porte de la maison paternelle*. Mais R. Hiya n'a-t-il pas dit plus haut (§ 3) : « Si une fille s'est prostituée en étant encore chez son père (sous sa puissance), et le mari dénonce son inconduite après que la fille a atteint sa 2^e majorité, le mari n'aura à subir, ni la pénalité des coups de lanière, ni l'amende de cent selà (en cas de faux) ; mais on fera passer sur l'emplacement de la lapidation, soit cette fille (en cas de réalité du fait), soit les témoins qui l'ont accusée à faux. » (N'est-ce pas contraire à R. Ada ? question non résolue). Une autre Mischnâ est aussi opposée à R. Ada b. Aḥwa ¹, en disant : Un fils rebelle est passible des pénalités depuis le moment où il a les signes de puberté (duo pilos) jusqu'à ce qu'il soit homme formé par la barbe du bas ; et si ce fils après avoir été condamné s'est enfui, puis est devenu un homme, il reste pourtant condamnable ². Il y a une différence à noter entre ces 2 cas : Pour la fille accusée d'inconduite, on peut observer que l'expression. « Ils feront passer la *jeune fille* » implique la nécessité (vu la superfluité des mots *jeune fille*) qu'elle soit telle au moment d'être conduite au supplice ; tandis que, pour le fils rebelle, il n'y a pas de terme analogue superflu (ni une telle induction à en tirer). On a enseigné ³ : une jeune fille fiancée qui s'est prostituée sera lapidée devant la porte de la maison paternelle ; si elle n'a plus une telle maison, elle sera lapidée à la place même de son inconduite ; si c'est une ville en majeure partie habitée par des païens, elle sera lapidée à la porte du tribunal. Le juif qui adore des idoles sera lapidé à la place même où il les a adorées ; lorsque la ville est en majeure partie habitée par des païens, il sera lapidé à la porte du tribunal. Mais R. Hiya n'a-t-il pas enseigné de conclure du verset *qu'on emmène le blasphémateur hors du camp* (Lévitique, XXIV, 14), que le tribunal siégeait à l'intérieur, et le lieu d'exécution se trouvait au dehors ? (Comment donc prescrire l'exécution à la porte du tribunal ?) Il y a cette distinction à établir, répond R. Yossé (en raison des termes, *les portes*, usités pour le crime d'idolâtrie), qu'à la porte où le mal a été accompli, où le criminel a été trouvé, où il a été jugé, on devrait aussi le lapider ⁴. De même, il est dit (Deutéron. XXII, 21) : *car elle a commis une infamie en Israël* ⁵ ; on agit ainsi pour que chaque israélite, en passant, se rende compte du fait. *En se prostituant dans*

1. Tr. *Synhédrin*, VII, 1. V. notre note à ce sujet, au t. VII, p. 153, n. 3.

2. On n'a pas égard à son état actuel d'homme fait, qui le dispense de la pénalité ; c'est contraire à R. Ada, qui modifie la pénalité lorsque l'état du coupable change.

3. Tossefta, *ibid.*, ch. 10. 4. Comme cette accumulation est impossible, on adopte pour lieu d'exécution la porte du tribunal. 5. L'inconduite d'une fiancée sera aussi punie à la porte du tribunal.

la maison de son père (ib.), on fera venir les mauvais rejetons (les enfants) que les parents ont élevés¹, et ceux-ci avec leurs rejetons seront honteux !

4 (6). Le père a des droits en mariant sa fille (avant la 2^e majorité), que ce mariage s'accomplisse moyennant argent, par contrat ou par cohabitation². Ce que la fille (mineure) trouve, ou gagne, appartient au père, lequel peut aussi annuler ses vœux et recevoir la lettre de divorce si elle est répudiée. Cependant, si la fille a hérité des biens de sa mère, l'usufruit de ces biens n'appartient pas au père tant que la fille est en vie. Si elle se marie, son époux a un droit de plus que le père ; il a l'usufruit de ces biens durant toute la vie de la femme, mais il doit à sa femme la nourriture ; il est obligé de la racheter, si elle est enlevée par des ennemis, et de l'enterrer, si elle meurt. R. Judah dit : le plus pauvre en Israël doit pourvoir au moins à 2 flûtes³ (aux funérailles) et à une pleureuse.

On conçoit que le père fasse acte d'acquisition au nom de sa fille, soit pour son douaire, soit pour le contrat ; mais comment le peut-il pour la cohabitation ? Il peut s'agir du cas où le mari aura dit au père : Lorsque ta fille me sera acquise par la cohabitation, tu pourras prendre cet argent (par acquisition conditionnelle). — « Ce que sa fille trouve lui appartient. » A R. Zacaï d'Alexandrie on posa cette question : si la fille trouve un objet dans un champ qui lui appartient (en le cultivant), est-ce considéré comme trouvaille appartenant au père, ou comme usufruit de son immeuble, qui lui revient à elle ? Certes, il faut la considérer en ce cas comme usufruitière de son bien à elle. « Lorsqu'elle est mariée, le mari a plus de droit que le père, en ce qu'il aura l'usufruit des biens immeubles de sa femme tant qu'elle vit » ; c'est une convention établie par les sages, pour que le mari ait intérêt à surveiller les biens de la femme. Pourquoi en faveur du père ne pas établir la même règle, par la même considération ? C'est que, sans cette faculté de jouir de l'usufruit, il se préoccupe de surveiller les biens de sa fille, et sans en profiter. — « Le mari doit à sa femme la nourriture et le rachat en cas de captivité. » On a enseigné : Lorsque le mari a dit ne vouloir ni prendre l'usufruit des biens de sa femme, ni les surveiller, on ne l'écoute pas (c'est une condition inacceptable) ; mais lorsque le père offre de les surveiller à condition d'en tirer profit, on l'écouterait. « Le mari est tenu de l'enterrer à sa mort ». On a enseigné⁴ : Si le mari s'y refuse, le père fera enterrer sa fille, et percevra du mari par voie judiciaire les frais de l'enterrement. R. Hagai dit : On a dit que le père seul qui a fait enterrer la défunte peut se faire rembourser judiciairement les frais par le mari ; mais tout autre qui aurait accompli ce devoir de piété n'a pas droit au remboursement légal. Selon R. Yossé au contraire, toute autre personne

1. V. Sifri, section *Ki-Thetsé*, n° 235. 2. Cf. tr. *Qiddouschin*, I, 1. 3. V. tr. *Moéd qaton*, III, 8 (t. VI, p. 343-6). 4. Ci-après, XIII, 2 (f. 35^a).

comme le père a droit au remboursement des frais. Cette discussion est conforme à celle qui a été émise ailleurs¹ ; où il a été enseigné : « Lorsqu'après le départ d'un mari pour un séjour d'outre-mer, un homme s'est trouvé et a nourri la femme de l'absent, c'est comme s'il avait placé son argent à fonds perdus ». R. Hagaï dit à ce sujet : cet argent est perdu pour tout individu qui l'aurait avancé ; mais si le père a nourri sa fille, en ce cas, il peut réclamer au mari le montant de ses débours ; selon R. Yossé, ni le père, ni une autre personne, ne peut contraindre le mari à payer ce débours. Or, selon R. Hagaï, aussi bien pour enterrer la femme en cas de décès, que pour la nourrir en son vivant, le père seul peut réclamer judiciairement ses débours, nulle autre personne. Selon R. Yossé au contraire (qui, plus loin, compare tout individu au père), tout individu, soit le père, soit un autre, qui a enterré la femme, a droit au remboursement ; car il est inadmissible de laisser ce cadavre abandonné aux chiens. De plus, on a enseigné² ; dans toute localité où il est d'usage d'avoir une cérémonie funèbre, elle devra avoir lieu (aussi aux frais du mari).

7 (5). La fille reste sous la puissance du père (si elle n'a pas atteint la 2^e majorité), jusqu'à ce qu'elle entre sous le dais nuptial, au pouvoir du mari. Si le père a remis sa fille (fiancée) à ceux que le mari avait envoyés pour la recevoir (afin de la conduire), elle est dès ce moment sous la puissance du mari. Mais, si le père est allé lui-même avec sa fille, ou s'il a envoyé (ses gens ou ses parents et amis) pour qu'ils accompagnent sa fille, et ceux que le mari a envoyés pour la recevoir, la fille reste encore sous la puissance du père ; c'est seulement quand les envoyés du père devant accompagner sa fille l'ont laissée entre les mains des délégués du mari³, qu'elle est définitivement sous la puissance du mari.

8 (6). Le père ne peut pas être obligé (s'il est pauvre) de nourrir sa fille⁴. Voici l'explication donnée par R. Eléazar b. Azaria, devant les sages à la vigne de Yabnéh, des mots (du contrat) : « les fils hériteront et les filles seront nourries » : comme les fils héritent seulement après la mort du père, de même pour les filles, le droit à la nourriture est seulement exigible après la mort du père (non de son vivant).

La femme est au pouvoir du mari, non seulement lorsqu'elle « est entrée sous le dais nuptial », mais dès qu'elle a pénétré dans la maison où se trouve le dais, de la façon suivante : On a érigé près le *triclinium* le *κατών* (chambre à coucher ou petite pièce)⁵ où se trouve le dais ; et la femme est au triclinium

1. *Ibid.* 2. Tossefta à ce tr., ch. 4. 3. Lorsque les envoyés du père ont pris congé de la fille. 4. Selon le commentaire de R. Ascher, si les enfants sont trop petits pour se suffire, on peut forcer le père de les nourrir (tous les docteurs sont d'accord à ce sujet), quand même il serait pauvre. 5. Cf. tr. *Middoth*, I, 6 ; J., tr. *Synhédrin*, XI, 6 fin (f. 30^r). Pour y arriver, on passe par le triclinium.

(dès lors elle est au pouvoir du mari). A quel point de vue est-elle au pouvoir du mari ? Si elle meurt, dit R. Eléazar, le mari héritera d'elle ; selon R. Simon, il a aussi le pouvoir dès lors de déclarer les vœux de la femme annulés. R. Zeira dit : bien que R. Simon b. Lakisch l'autorise à annuler les vœux, l'annulation cependant ne devra avoir lieu qu'après le passage de la femme sous le dais nuptial¹. Un enseignement, dit R. Houna, confirme l'avis de Resch Lakisch en disant : de l'expression *en se prostituant dans la maison de son père* (Deutéron. XXII, 21), on conclut qu'à titre exceptionnel, lorsque les envoyés du père ont livré sa fille aux représentants du mari (et qu'ensuite elle se prostitue), elle sera passible de la peine capitale, non par lapidation (comme en étant chez le père), mais par voie de strangulation².

C'est un devoir de piété (quoique non obligatoire) de nourrir ses filles, et à plus forte raison ses fils. R. Yoḥanan b. Broqa dit : C'est un devoir légal de nourrir les filles (après le décès du père). Selon les uns, nourrir les fils est un devoir essentiel ; selon d'autres, l'essentiel est de nourrir les filles. Le premier enseignement est fondé sur ce que les fils doivent apprendre la Loi ; le 2^e enseignement a pour but d'éviter que les filles ne tournent mal (par la misère). R. Simon b. Lakisch raconte au nom de R. Juda b. Hanania : On vota à l'école d'Ouscha sur cette question, et la majorité décida que l'homme devra nourrir ses jeunes enfants. Nous ne pouvons pas savoir, répliqua R. Yoḥanan, quels hommes faisaient partie du nombre supérieur de gens qui édictèrent cette loi (nous ignorons donc si leur avis sert de règle, mais c'est une simple recommandation d'en avoir pitié). Ouqba vint demander à R. Yoḥanan, s'il est tenu de nourrir ses jeunes enfants ? Ouqba, lui répondit-il, nourris-les. Maître, lui répliqua Ouqba, d'où le sais-tu ? Ouqba le méchant, s'écria R. Yoḥanan (impatience), nourris tes enfants. En effet, dit R. Oula, une Mischnâ (V, 11) confirme l'avis que l'homme doit nourrir ses jeunes enfants, puisqu'il est dit : « Si la mère allaite un enfant, on diminuera son travail et on augmentera sa nourriture » (c'est donc que le père y est contraint). — R. Simon b. Lakisch dit au nom de R. Juda b. Hanania : il fut décidé à Ouscha, par la pluralité des voix, que si quelqu'un donne de son vivant ses biens à ses fils, le père et sa femme auront droit à se nourrir sur ces mêmes biens. Quel est en ce cas, le droit des jeunes enfants ? R. Abahou dit au nom de R. Yossé b. Hanina, ou selon d'autres, au nom de R. Juda b. Hanina, sur ces biens légués d'avance, le père, la femme et les jeunes enfants devront être nourris. Quelle est la règle pour la veuve ? Cette question, répondit R. Zeira, a été posée, mais non résolue ; selon R. Aba b. Mamal, cette question a été également résolue, car, dit R. Aba, il paraît raisonnable que si la femme pouvait manger sur ces biens

1. Il est seulement entendu, explique le comment. *Pné-Mosché*, que Resch Lakisch autorise l'annulation après le passage sous le dais ; mais celui-ci insiste sur ce point que ce pouvoir n'est plus au père, mais désormais au mari. 2. De même, pour les vœux, une fois que la fille est livrée au mari, celui-ci seul a le pouvoir d'annuler.

du vivant de son mari, elle doit avoir cette faculté encore après le décès (une fois veuve) ; au cas contraire, elle n'y a pas droit. Toutefois, cette règle n'est applicable qu'au cas où le père fait un contrat de donation à ses enfants ; mais s'il leur a vendu ses biens, il ne lui est rien dû. Si le père a légué ses biens par écrit à son fils, lequel les a vendus à un tiers, est-ce que les parents conservent des droits à la nourriture, ou non ? Il y a lieu de croire (il est logique) que leur droit est maintenu. Non, dit R. Hanina, je ne suis pas d'avis de le leur accorder. A son tour, R. Mena fut d'avis de les déclarer fondés à se faire nourrir par les fils ; car, il ne serait pas logique de lui louer une servante, ou de lui faire épouser une autre femme qui le serve ¹. Est-ce que les petits-fils de celui qui a légué ses biens par contrat ² doivent être nourris par lui, ou non ? Selon R. Mena, les petits-fils dont il est question ici, ressemblent à ceux d'ailleurs (comme en fait d'héritage, ils sont les égaux des fils, ils le sont aussi pour la nourriture). R. Yossé b. R. Aboun, lui fut-il dit, et R. Mathnia, siégeaient ensemble à étudier, et ils opinèrent aussi, que les petits-fils en question ici, doivent ressembler aux petits-fils d'ailleurs (pour hériter). Non, dit R. Yossé b. R. Aboun à son interlocuteur, aux petits-fils l'héritage survient inopinément par mesure légale (tandis que la question d'entretien est une mesure d'ordre rabbinique, qui reste à être examinée). — R. Simon b. Lakisch dit encore au nom de R. Juda b. Hanina : Par la pluralité des voix, il fut décidé à Ouscha ³ que lorsqu'on se permet d'irriter un vieillard jusqu'à le frapper, on est tenu de lui payer un dédommagement complet (supérieur au paiement ordinaire). Ainsi, comme un tel fait était arrivé à quelqu'un, il fut puni de cette façon. On dit que ce fut R. Juda b. Hanina — ⁴.

9 (7). Quand même le mari n'a pas rédigé de contrat avec sa femme, celle-ci reçoit 200 zouz à son 1^{er} mariage, et cent zouz, si elle était veuve en se mariant ; car, c'est une condition posée par le tribunal (une fois pour toutes). Si le mari lui a hypothéqué un terrain de la valeur de cent zouz pour le douaire de 200, sans avoir ajouté que le reste de ses biens pourrait au besoin servir aussi de garantie, il est néanmoins tenu de lui donner 200 zouz, par le même motif que c'est une condition juridique.

10 (8). Bien que le mari ne se soit pas engagé par écrit à délivrer sa femme si elle était faite prisonnière, et à la reprendre ensuite pour femme, ou s'il s'agit d'une fille de cohen à la ramener dans sa province, il y est contraint ; parce que c'est une condition juridique.

11 (9). Si la femme a été faite prisonnière, le mari est obligé de la

1. Le père et la mère devront donc être nourris sur ces biens, qui n'ont pas été donnés au fils pour qu'il les cède à un tiers. 2. J., tr. *Guittin*, V, 3 (f. 46^a) ; tr. *Yebamoth*, VI, 6 (t. VII, p. 94). 3. V. tr. *Bava gamma*, VIII, 6. 4. Suivent 2 passages, l'un traduit tr. *Péa*, II, 1 (t. II, p. 5), l'autre très long jusqu'à la fin du §, traduit tr. *Yebamoth*, XV, 3 (t. VII, p. 201-3).

racheter et de la reprendre pour femme, et il ne peut pas même dire : « Voici le divorce et le douaire, qu'elle se rachète elle-même. » Si elle est blessée, il est obligé de fournir les frais de son traitement de guérison ; mais il lui est loisible de dire : « Voici l'acte de divorce et le douaire, qu'elle se guérisse elle-même » (il n'est pas obligé de donner davantage).

12 (10). Si le mari n'a pas écrit au contrat : « Les enfants mâles que tu auras de moi hériteront (si tu meurs avant moi) de ton douaire, en sus de leur part avec leurs frères (mes enfants d'une autre femme), » l'engagement existe néanmoins, puisque c'est une condition de droit.

Lorsque la Mischnâ dit (§ 9) quelle somme est due à la femme à défaut de contrat écrit, elle exprime l'avis de R. Méir, qui dit plus loin (V. 2) : « si le douaire est diminué de la somme fixée, savoir de 200 zouz pour la vierge et cent pour une veuve, l'union est un concubinage. » D'après qui, a-t-il fallu énoncer la fin de la Mischnâ (à savoir que le douaire est dû, même lorsque le contrat ne parle pas d'hypothèque sur les autres biens) ? C'est aussi d'après R. Méir ; car il dit d'ordinaire ¹ qu'à défaut de spécification d'hypothèque en garantie d'un contrat, on n'est pas en droit de réclamer le montant ; pourtant, il reconnaît qu'ici (pour le douaire) la femme a le droit de réclamer le montant sur les biens immeubles.

On a enseigné ² : lorsqu'une belle-sœur à qui incombe le lévirat est devenue captive, le frère survivant, héritier du défunt, n'est pas tenu de la racheter. R. Hiya b. Asché ajoute au nom de Rab : non seulement lorsque cette femme a été captive avant le décès du mari, mais encore, si elle l'a été après ce décès, l'héritier n'est pas tenu de la racheter. En effet, dit R. Hiya b. Aha, notre Mischnâ (§ 10) confirme cet avis de Rab, en disant (dans la formule écrite du contrat) : « et de te reprendre pour femme » ; il n'y a donc d'obligation que si elle est encore « sa femme » (non veuve). — S'il s'agit d'une fille de cohen, est-il dit, il y a le devoir de la ramener dans sa province ». Est-ce strictement dans sa province que le mari sera tenu de la ramener ? Non, il s'agit seulement du territoire juif (Palestine). — On a enseigné que R. Simon b. Gamaliel dit ³ : toute maladie dont la durée est limitée pourra être traitée aux frais du douaire de la femme (si le mari préfère le lui rendre) ; si le mal n'a pas de durée fixe (est chronique), la guérison se fera aux frais du mari, ou de ses biens. Ainsi, une femme qui avait été malade, alla consulter R. Yoḥanan pour savoir si les frais du traitement étaient à sa charge à elle, ou non ? Si l'on a réglé le compte avec le médecin, répondit le rabbi, c'est une preuve de maladie limitée, et tu as perdu (à toi de le payer). Ce n'est pas encore réglé, dit-elle (et le mari devra le payer). Mais R. Hagai n'a-t-il pas dit au nom de R. Josué b. Lévi qu'il ne faut pas se porter spontanément juge dans un procès ⁴, et ne pas

1. Tr. *Bava meciâ*, I, 6. 2. Tossefta à ce tr., ch. 4. 3. *Ibid.* 4. Tr. *Abôth*, I, 8 ; J., tr. *Bava bathra*, IX, 4.

révéler à un particulier le jugement qui lui incombera (de crainte de le pousser à une assertion fausse)? Comment donc R. Yoḥanan a-t-il pu s'exprimer ainsi? C'est qu'il savait s'adresser à une honnête femme.

Les fils héritent même sans condition écrite (§ 12). C'est à ce sujet que R. Amé a dit¹ : de cette façon, l'homme sera bien disposé à donner une dot à sa fille de bon cœur. On a enseigné ailleurs² : « Si quelqu'un dit qu'un tel soit mon héritier, et il a une fille, ou s'il dit que sa fille soit son héritière, et il a un fils, son dire est sans valeur ; car ce serait établir une condition contraire au texte formel de la loi sur l'héritage. Selon R. Yoḥanan b. Broqa, si le père a désigné aussi comme légataire un individu apte à être cohéritier, sa désignation sera valable ; mais s'il a désigné quelqu'un qui serait inapte à hériter, la désignation du père est nulle. » Or, dit R. Yoḥanan, ce Ben-Broqa ne s'est exprimé ainsi qu'au sujet d'un fils au milieu d'autres fils (des collatéraux), ou d'une fille au milieu d'autres filles³ ; mais, s'il s'agissait d'une fille au milieu de ses frères, ou d'un frère au milieu des filles, ce serait un legs inadmissible. R. Yossa dit au nom de R. Yoḥanan qu'un fait de ce genre arriva, et Rabbi enseigna de suivre l'avis de R. Yoḥanan b. Broqa. Sur ce, Rabbi ayant demandé à R. Nathan le babylonien, quel est le motif de l'avis exprimé par R. Yoḥanan b. Broqa, R. Zeira observa que la question doit être posée ainsi : pourquoi y a-t-il lieu d'adopter l'avis de ce R. Yoḥanan comme règle? Certes, répliqua R. Nathan à Rabbi, ne nous l'as-tu pas enseigné toi-même (dans la Mischnâ), en déclarant que le contrat n'a pas besoin de spécifier le droit de l'héritage par les fils pour le leur faire octroyer? (C'est donc que tu adoptes l'avis de R. Yoḥanan, de pouvoir léguer une part supérieure d'héritage à l'un des fils). Non, répondit Rabbi, j'ai seulement enseigné que les fils peuvent *prendre* (ce qu'ils ont reçu en don, mais non un legs). R. Nathan se rendit donc auprès du fils de Rabbi et lui dit : Il n'est pas dit là (des fils) qu'ils hériteront, mais qu'ils prendront. Puis R. Simon se rendit auprès de son père (auprès de Rabbi), et lui dit : Tu as apostrophé (surpris) Nathan le Babylonien, par une réponse évasive, quoique la version du texte dise bien « ils hériteront », et non « ils prendront ». Aussi, Rabbi revint sur sa version, et R. Yossé b. R. Aboun dit que Rabbi s'exprima ainsi : C'est une erreur que j'ai commise dans mon enseignement, et en effet, la Mischnâ ne contient pas l'expression « ils prendront », mais « ils hériteront. » Toutefois, dit R. Zeira, même de ce dernier terme, on ne peut rien conclure en faveur de notre R. Yoḥanan b. Broqa, car, puisqu'il s'agit de conditions relatives au contrat, les sages ont pu admettre un allègement ; en tous lieux ordinaires, on ne peut rendre l'homme acquéreur qu'en vertu du contrat, tandis qu'ici (où il s'agit de règles habituelles), les paroles suffisent pour la mise en possession ; d'ordinaire encore, on ne peut rendre acquéreur que l'homme en ce monde, tandis qu'ici, on peut même léguer

1. Ci-après, X, 2. 2. Tr. *Bava bathra*, VIII, 5. Il a fallu restituer ici la Mischnâ complète, dont le *Talmud* ne cite que la fin. 3. On admet le droit de préférence.

à celui qui n'est pas encore né. Je m'étonne, dit R. Jérémie devant R. Zeira¹, de ce que les rabbins comparent les règles du contrat à celles de l'héritage; or, l'analogie est incomplète, puisque l'héritage est d'ordre légal, tandis que le contrat est prescrit par les rabbins; comment donc dit-on de déduire un fait de l'autre? Et même en admettant que la règle du contrat soit d'ordre légal², tous reconnaissent que les détails de conditions du contrat sont d'ordre rabbinique? (l'objection reste non résolue).

11. On écrit aussi dans le contrat : « Les filles que tu auras de moi resteront dans ma maison (après ma mort) et elles seront nourries de mes biens jusqu'à ce qu'elles soient mariées. » Si cette clause n'a pas été écrite, elle existe néanmoins, puisque c'est une condition de droit.

R. Hisda dit : lorsque les filles ont atteint la 2^e majorité (ce qui équivaut au mariage pour l'émancipation), elles perdent le droit à la nourriture sur l'héritage paternel; une fois mariées, elles perdent le droit à réclamer le 1/10 des biens (représentant leur dot). R. Hiya au contraire a enseigné : si les filles ont atteint la 2^e majorité, sans être mariées, ou si elles sont mariées sans avoir atteint la 2^e majorité, elles perdent le droit d'être nourries sur l'héritage, mais non de participer (1/10) au partage futur. R. Abin ajoute au nom de R. Ila : tous reconnaissent pourtant que lorsque une veuve réclame son douaire aux héritiers de feu son mari, en arguant ne pas l'avoir encore touché, tandis que les héritiers prétendent qu'elle l'a touché avant son mariage, ces derniers sont tenus de fournir la preuve qu'elle l'a reçu par anticipation; si elle est mariée, c'est à elle qu'incombe la charge de prouver qu'elle ne l'a pas (contrairement à l'usage de le réclamer avant l'union). Comment R. Hiya a-t-il pu dire que les filles même mariées ne perdent pas le droit au 1/10 des biens légués? N'est-il pas dit plus loin (VI, 6) : « Si une orpheline mineure a été mariée (de son consentement) par sa mère ou par ses frères, qui lui ont donné une dot de 50 zouz ou de 100, quand elle sera majeure, elle pourra réclamer d'eux le reste de ce qu'elle doit avoir »; or, c'est seulement en raison de sa minorité au moment du mariage qu'elle peut agir ainsi; mais si elle a été majeure, elle n'aurait droit qu'à un superflu (insignifiant)? On peut expliquer que, dans ladite Mischnâ, une fille majeure n'aura droit qu'à un reste, au cas où elle a déjà reçu une partie d'héritage (il ne s'agit alors que d'un complément). R. Abina, cependant, n'a-t-il pas dit au nom de R. Assé³ que si un fils aîné a pris une simple part d'héritage comme tout autre fils, il est présumé rester créancier pour le reste (bien qu'il n'ait rien pris de plus)? On peut aussi l'expliquer en ce sens que l'aîné a pris une part de ce qui lui reste à revenir. Non, dit R. Yossé b. R. Aboun, ce fils n'a rien pris encore de sa part d'aîné (et pourtant il est qualifié comme la fille majeure de ladite Mischnâ, à l'opposé de R. Hiya). On soumit le fait à R. Mena, qui voulut se

1. Cf. ci-dessus, § 4. 2. V. ci-dessus, I, 2. 3. B., tr. *Bava bathra*, f. 126.

conformer à l'avis du préopinant, R. Hisda (de déclarer une telle fille déchue du droit de réclamer 1/10). Mais, lui objecta R. Hanania, R. Hiya n'a-t-il pas enseigné que si les filles ont atteint la 2^e majorité sans être mariées, ou si elles sont mariées sans avoir atteint la 2^e majorité, elles perdent le droit d'être nourries par l'héritage, mais elles ne perdent pas leur part (de 1/10)? En effet, répondit R. Mena, je ne parle que d'un avis particulier (celui de R. Hisda), tandis que tu rapportes l'enseignement de R. Hiya; le 1^{er} doit céder devant l'enseignement formel. — R. Abin b. Hiya demanda en présence de R. Zeira : si le futur a cohabité avec sa fiancée pendant qu'elle était encore chez son père, dira-t-on que, dès ce moment (par l'union) les conditions du contrat se trouvent accomplies, et la femme n'a plus droit à la nourriture paternelle, ou peut-elle attendre que le mariage régulier ait eu lieu pour y renoncer? (question non résolue). R. Aboun b. Hiya demanda aussi devant R. Zeira : si la femme a renoncé à recevoir un douaire de son mari, a-t-elle de ce fait perdu tout recours à une réclamation contre ses fils, ou n'a-t-elle pas renoncé à tirer un bien de ses fils? (question non résolue).

12. Enfin, on écrit : « Tu resteras dans ma maison et tu seras nourrie de mes biens, tout le temps que tu resteras veuve. » Si on ne l'a pas écrit au contrat, l'engagement existe néanmoins; c'est une condition juridique. C'est ainsi qu'écrivaient les habitants de Jérusalem, et ceux de la Galilée se réglaient d'après eux. Les habitants de la Judée écrivaient : « Tu resteras dans ma maison et tu seras nourrie de mes biens, jusqu'à ce que mes héritiers veuillent te donner le douaire. » Aussi, au gré des héritiers, ils le donnaient à la veuve, et ils n'étaient plus obligés de la nourrir.

R. Zeira fit demander à R. Nahman b. Jacob et R. Abimé b. Papi : quelle est la règle s'il n'y a pas de maison où la veuve et les orphelins puissent tous demeurer? Les héritiers, fut-il répondu, lui loueront une maison. Après quoi (si elle refuse), lorsqu'elle déclare vouloir demeurer sur le sol qui était à son mari, et eux offrent de payer la location (au dehors), la loi est en faveur des orphelins (qui ont, seuls, droit au sol). Ainsi, une femme ayant reçu en douaire 20 dinars ne pouvait avoir recours que sur une maison valant 10 dinars. Le cas fut soumis à R. Hanina, qui déclara qu'il fallait, ou lui constituer la maison en douaire, ou lui rembourser la somme de 20 dinars. R. Mena dit, au contraire : puisque la maison vaut seulement 10 dinars, c'est comme si le douaire était réduit à cette valeur, dont l'équivalent seul est dû; après quoi (si elle refuse), lorsqu'elle réclame le sol et les orphelins offrent l'équivalent en argent, le droit est en faveur de ces derniers.

Les habitants de la Galilée tiennent plus à la considération qu'à l'argent (aussi stipulaient-ils que la veuve demeurerait dans la maison et y serait nourrie); les Judéens, au contraire, tenaient plus à l'argent qu'à la considération

(aussi donnent-ils des droits supérieurs aux héritiers). R. Hanania b. R. Abahou dit, ou selon d'autres, au nom de R. Abahou : Césarée est considérée comme étant de la Judée, et toutes les autres provinces de ce côté équivalent à Jérusalem. Un homme, à son lit de mort, donna l'ordre de restituer le douaire à sa femme (pour dispenser les héritiers de la garder). Le fait fut soumis à R. Mena, qui décida d'obéir au défunt. Mais, lui répliqua R. Hanina, est-il admissible d'annuler verbalement les conditions mêmes d'un contrat ? Tu le prétends ainsi, répliqua R. Mena, que c'est une condition formelle ; mais d'où le sais-tu ? C'est que, répondit R. Hanania, nous sommes bien en Galilée ; or, on sait déjà que les Galiléens tiennent plus à la considération qu'à l'argent (il est donc d'usage prépondérant de laisser à la femme la maison maritale pour l'habitation, malgré l'ordre contraire).

CHAPITRE V

1. Quoiqu'on ait établi (I, 2) une somme fixe de douaire, savoir pour une vierge 200 zouz, et pour une veuve qui se remarie 100 zouz, on peut à volonté l'augmenter même jusqu'à 100 maneh (ou 1000 zouz) ; si l'homme meurt ensuite, ou s'il répudie sa femme, que ce soit après le mariage, ou après les fiançailles et avant le mariage, la femme peut réclamer toute la somme indiquée au contrat.

Comment se fait-il qu'en cas de séparation, la femme soit en droit « de réclamer *tout* le douaire » (même avec l'augmentation ?) En quoi le mari s'était-il engagé envers elle pour le supplément ? R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch n'ont-ils pas dit tous deux¹ : Si quelqu'un écrit en faveur de son prochain un contrat de dette dans la présomption d'être son débiteur, et il se trouve qu'il ne l'est pas, il ne devra rien malgré la présence du contrat ? (N'en est-il pas de même ici pour le supplément de douaire, non dû ?) Il peut s'agir du cas où le mari a voulu ajouter une somme au douaire habituel pour devenir le gendre de tel ou tel homme considéré. Cette explication est admissible au cas où le mari s'est engagé à payer ce supplément dès les fiançailles ; mais comment admettre ce motif si le mari a pris cet engagement après le mariage accompli (il n'est plus mû par le désir de devenir le gendre d'un tel homme) ? Le mari peut avoir voulu ajouter ce supplément pour que la femme l'aime d'autant plus dans leurs relations. Cette considération est effective en cas de cohabitation ; mais si celle-ci n'a pas eu lieu, comment justifier le supplément ? En effet, il s'agit du cas où le mari a spécifié un supplément au moment d'acquiescer la femme. En somme (résumant ces questions), on s'explique la dette du supplément au cas où le mari s'y est engagé dès les fiançailles ; mais pourquoi cette dette si elle a été contractée après le mariage accompli, lorsqu'on ne

1. Ci-après, XII, 1 (f. 34').

peut plus invoquer le motif d'avoir voulu devenir le gendre d'un tel, et s'il n'y a eu ni cohabitation, ni supplément pour acquisition ? Même après le mariage, le mari peut vouloir ajouter au douaire, afin que la femme ne regrette pas l'union. Mais le peut-elle ? N'est-il pas enseigné¹ : « l'homme qui répudie agit toujours de plein gré » (à lui, non d'elle) ? Elle peut tant tourmenter son mari, répondit R. Abin, qu'il finirait par la répudier (voilà pourquoi il augmente le douaire).

On a enseigné : comme le mari peut s'engager envers la femme par une somme supérieure au douaire habituel, de même le père peut s'y obliger, avec cette seule différence que l'engagement du mari pour un supplément devra être écrit au contrat, tandis que celui du père suffit s'il est énoncé verbalement, pourvu qu'il s'agisse d'objets qu'il est possible de faire acquérir par la parole. Voici comment, dit R. Guidal au nom de Rab : On a entendu p. ex. le père déclarer qu'il donne à son fils tant ou tant d'argent, et à sa fille une telle somme ; alors, après être mariée, celle-ci a le droit de prélever (avec préciput), ce que son père lui a légué de son vivant. Se peut-il, observa R. Hiya b. Joseph, que R. Guidal croyant avoir trouvé un fait notable nous dise une chose insignifiante (que la fille a droit au legs de son père) ? Voici donc comment R. Guidal devait s'exprimer : si le père a destiné au fils tant ou tant, et à la fille tant ou tant, dès que celle-ci est mariée, elle a droit à ce qui lui revient au milieu des autres filles (avec préciput), ainsi que le fils au milieu des autres fils². Mais, répliqua R. Zeira, la 1^{re} version serait-elle insignifiante ? (Et n'est-ce pas déjà un fait nouveau de savoir que la fille acquiert le legs paternel dès qu'elle se marie) ? Car on ne saurait admettre que l'on acquiert les biens immeubles avec la femme pour l'équivalent d'un *prouta* (somme minime) donné lors du mariage, comme il est admis que pour cette monnaie on se saurait acquérir³ 2 femmes ? Et ce n'est pas à dire que ce point soit semblable à celui de l'acquisition d'une terre faite par un homme avec plusieurs biens mobiliers pour le montant d'un *prouta* ; car, pour cette somme, il est permis d'acquérir plusieurs terres, mais non 2 femmes (l'opinion de R. Guidal a donc de l'importance). R. Aba b. Hiya dit au nom de R. Yoḥanan : lorsque le père a déclaré destiner tant ou tant à son fils, puis, une certaine somme à sa fille ; dès que celle-ci est mariée, elle acquiert ce qui lui est destiné au milieu des autres filles (par préciput), ainsi que le fils acquiert alors au milieu des autres fils (par privilège), pourvu qu'il s'agisse d'un premier mariage⁴. C'est conforme à ce qu'a dit R. Hanania⁵ : lorsqu'un père marie son fils dans sa maison en la lui destinant, le fils l'acquiert, s'il s'agit d'un premier mariage (en ce cas, la destination verbale a son effet immédiat). R. Oschia dit : ce fils acquiert les

1. J., tr. *Yebamoth*, XIV, 2 (t. VII, p. 194). 2. Bien qu'il ne soit pas mis en possession par le mariage, comme la femme l'est, il acquiert en vertu de la transmission verbale. 3. Tr. *Qiddouschin*, II, 6. 4. Alors qu'il s'agit de l'acte le plus important, la promesse verbale du père suffit pour l'acquisition ultérieure. 5. V. J., ci-après, XII, 2, fin. (f. 34⁴) ; B., tr. *Bava bathra*, p. 144.

biens mobiliers qui s'y trouvent, non la maison même. Est-ce un avis opposé que professe là R. Oschia? Non, répond R. Jérémie au nom de R. Abahou, selon lui, il s'agit du cas où le père a encore son trésor (ses meilleurs biens) dans cette maison (en ce cas, le père n'entend pas se dessaisir de son immeuble). R. Hiskia dit au nom de R. Josué b. Lévi : ceci va sans dire, et il a fallu seulement énoncer l'avis de R. Oschia pour dire que si la maison contient des objets empruntés du dehors (à l'usage du père), le fils n'acquiert pas non plus la maison (dont le père a encore besoin pour abriter ces objets). R. Abahou dit : si le père dit au fils qu'il lui prête sa maison (pour le mariage), le fils ne l'acquerra pas de ce fait. Lorsqu'un fait analogue fut soumis à R. Jacob b. R. Aboun, celui-ci se prononça selon l'avis de R. Abahou. Au fond, dit R. Zeira, cet avis n'a pas de base certaine *θεμελιωσις*¹, et il n'y a pas lieu que les rabbins discutent à ce sujet.

Il est dit plus haut que le père peut prendre un engagement (d'argent) envers sa fille. Est-ce seulement lorsqu'elle est jeune fille (dépendante de lui), ou aussi, lorsqu'elle a déjà atteint la 2^e majorité? On peut résoudre cette question à l'aide de ce qu'il est dit : un père peut s'engager envers sa fille (la mettre d'avance en possession), mais non une femme envers sa fille, ni un frère envers sa sœur. Or, la distinction à l'égard de cette dernière s'applique aussi bien à la jeune fille qu'à celle qui a atteint la 2^e majorité; de même ici (pour la transmission paternelle), il n'y a pas non plus de différence entre l'adolescente et celle de la 2^e majorité. R. Aba de Carthagène demanda : si même un autre que le père déclare s'engager à donner telle somme en dot à une fille lorsque son père la mariera, celle-ci acquiert-elle par le mariage? Et en est-il de même si la fille a déjà atteint la 2^e majorité, ou non? On peut résoudre ce point à l'aide du même enseignement précité : « Un père peut s'engager envers sa fille, mais non une femme envers sa fille, ni un frère envers sa sœur », ni à plus forte raison, un étranger. Il en est de même en stricte justice (pour la question d'argent), comme suit : Quelqu'un déclare à son prochain que si celui-ci donne sa fille en mariage à un tel, il lui paiera telle somme; ou si celui-ci achète tel champ, il lui paiera telle somme (en aucun de ces cas, l'engagement verbal ne suffit à faire acquérir au prochain intéressé la somme promise, et celui-ci ne serait pas fondé à intenter une réclamation).

Il faut compléter dans la Mischnâ l'avis de R. Eléazar relatif aux veuves : elles n'ont droit au douaire supplémentaire qu'au cas où le mari a bénéficié de la 1^{re} nuit, en faveur de laquelle ce supplément a été promis; et puisque l'on invoque la question de relation, lorsqu'après celle-ci le mari a répudié la femme, puis l'a reprise, cette considération subsiste, et la femme a droit au supplément; de même, au cas où le mari qui a cohabité avec elle meurt et elle incombe par lévirat à son beau-frère, ladite considération subsiste aussi. R. Jacob b. Aha dit, ou R. Alaksa dit au nom de Hiskia d'adopter pour règle l'avis de R. Eléazar b. Azariah qui a dit (dans notre Mischnâ) : lorsqu'après une pro-

1. Cf. J., tr. *Sota*, VI, 2 (t. VII, p. 292).

messe de supplément le mari meurt, si la femme est devenue veuve ou a été répudiée après les fiançailles, elle n'a droit qu'au douaire ordinaire de 200 zouz ; si elle est veuve après le mariage accompli, elle a droit au douaire avec supplément. R. Hanania dit aussi que cet avis sert de règle. R. Yanaï fit dire à R. Hanania de faire sa lecture au dehors (sans s'occuper du point de fixer la règle), puisque R. Yona ou R. Zeira dit au nom de R. Yonathan que cet avis sert de règle, tandis que R. Yossé b. Zeira dit au nom du même que l'avis de R. Eléazar ne sert pas de règle (on ne sait donc de quel côté pencher). Au contraire, dit R. Yossé, le premier avis prédomine, et nous avons un indice que R. Hiskia et R. Yonathan s'accordent à exprimer tous deux la même opinion, car il a été enseigné ¹ : Lorsqu'un père dont le fils s'est rendu dans une province d'outre-mer apprend que ce fils est mort, et fait don par écrit de tous ses biens en faveur d'un autre, puis le fils revient, le don est définitif (puisqu'il n'a pas été spécifié que ce don est fait à condition) ; selon R. Simon b. Menassia, le don n'est pas définitivement acquis à autrui, car si le père avait connu l'existence du fils, il n'eût pas écrit le contrat de donation (sur quoi, R. Yonathan adopte cet avis de R. Simon pour règle ²). Or, R. Jacob b. Aha a dit d'adopter pour règle l'avis de R. Eléazar b. Azariah, lequel a le même motif que R. Simon b. Menassia (de se reporter au mobile qui a dicté le contrat, soit pour le legs du patrimoine à un étranger, soit pour le supplément du douaire à la femme) ; d'autre part, R. Yanaï a exprimé des doutes sur ce sujet à l'égard de R. Hanina, en lui disant d'aller réfléchir au dehors, en raison de ce que R. Yossé b. Zeira au nom de R. Yonathan n'admettait pas comme règle l'avis de R. Eléazar b. Azaria (on sait maintenant le contraire, par analogie d'avis au sujet de R. Simon). En effet, un fait analogue est survenu, et l'on a enseigné d'adopter pour règle l'avis de R. Eléazar b. Azariah.

(2). R. Eléazar b. Azariah dit : si le mari est mort ou s'il a répudié sa femme après le mariage, elle a droit à toute la somme inscrite au contrat ; mais avant le mariage, quoiqu'après les fiançailles, elle ne reçoit que la somme obligatoire de 200 zouz pour une vierge et de 100 zouz pour une veuve qui se remarie ; car si le mari a augmenté le douaire, c'était en vue du mariage. R. Juda dit : la somme obligatoire du douaire pourra être diminuée, si la femme veut donner à son mari un reçu pour la moitié de la somme, la vierge déclarant 100 zouz et la femme 50 z. ; au contraire, que si le douaire est diminué de la somme fixée à 200 zouz pour l'une et à 100 pour l'autre, l'union est illégale.

R. Juda dit de procéder ainsi, sans rédiger de suite un contrat où figure la moitié du douaire, parce qu'il est d'avis de ne pas constituer un douaire au-dessous de 100 zouz à une vierge ou de 50 à une veuve, et la femme peut ensuite renoncer à telle somme qu'elle voudra. Mais alors pourquoi ne pas spécifier au

1. Tossefta à ce tr., ch. IV ; B., tr. *Bava bathra*, f. 132. 2. Selon l'addition du comment. *Pnè-Mosché*.

contrat que la femme déclare avoir reçu tant et tant (non les chiffres ronds de 100 ou 50 zouz) ? En effet, on trouve l'enseignement de B. Qapara disant que la femme peut faire une telle déclaration spéciale. R. Yoḥanan dit : l'avis de R. Juda est seulement applicable à la fin (après réception, elle peut renoncer à une partie du douaire), non d'avance (avant la prise de possession). Qu'appelle-t-on commencement, qu'appelle-t-on fin ? Selon les compagnons d'étude au nom de R. Yoḥanan, l'instant d'avant et celui d'après la cohabitation ; selon R. Zeira au nom de R. Yoḥanan, ce qui précède ou suit l'entrée de la femme au domicile conjugal. Si un mari sans avoir cohabité avec la femme la répudie, puis la reprend, c'est à la fois un commencement (par rapport au retour) et la fin (par rapport à la 1^{re} union). — En quoi consiste la distinction entre une femme et une concubine ? Selon R. Meir, la 1^{re} reçoit un douaire, non la 2^e ; selon R. Juda, toutes deux reçoivent un douaire ; seulement, à la 1^{re} on ajoute les détails des conditions inscrites au contrat (la nourriture de la veuve et le sort des orphelins), tandis que la 2^e n'a pas droit à ces détails.

R. Juda dit au nom de Rab : notre Mischna (parlant de l'obligation formelle du douaire incombant au mari) expose l'avis de R. Meir et de R. Juda (sauf discussion de détails) ; mais, selon l'avis des autres sages, il est permis de se marier en établissant même la condition avec sa femme de ne pas la nourrir, ni l'entretenir ; en outre, on peut même conditionner qu'elle aura soin d'entretenir et nourrir son mari, afin qu'il puisse sans souci étudier la Loi. Ainsi, il est arrivé à R. Josué, fils de R. Akiba, d'épouser une femme avec laquelle il établit la condition de ne pas la nourrir, ni l'entretenir, et en outre qu'elle le nourrirait pour le laisser étudier la Loi. A l'arrivée d'une famine, le besoin les força de partager leurs biens, et elle commença à se plaindre de lui auprès des Sages. L'accusé leur dit qu'il s'en rapporte au dire même de sa femme (il suffit qu'elle rappelle les conventions faites). Oui, dit la femme, j'ai convenu de tout prendre à ma charge ; cependant je veux être nourrie. Non, lui dirent les sages (à l'opposé de la Mischna), après l'acquisition faite, selon les conventions, il n'y a plus à y revenir.

3. On donne à une vierge un an de délai à partir du jour où son fiancé l'a engagée¹ pour se préparer au mariage². On accorde le même délai au fiancé pour se préparer à se subvenir. A une veuve il suffit d'un délai de 30 jours. Si le terme est arrivé et que le mariage n'a pas eu lieu³, la femme sera nourrie aux frais du fiancé, et pourra (le cas échéant) manger de l'oblation. Selon R. Tarfon, on lui donnera le tout en oblation ; selon R. Akiba, la moitié sera profane et la moitié en oblation.

4. Le beau-frère Cohen, sur le point d'épouser par lévirat sa belle-sœur veuve, ne peut pas d'avance lui concéder le droit de manger de l'oblation⁴. Si (sur l'année de délai dévolue à une vierge promise en ma-

1. V. tr. *Nedarim*, X, 5. 2. Pour qu'elle puisse préparer son trousseau.
3. L'obstacle, ajoute Raschi, venant de l'homme. 4. V. tr. *Yebamoth*, IX, 6.

riage), elle s'est préparée 6 mois comme fiancée au 1^{er} mari défunt, puis 6 autres mois pour le beau-frère, ou si elle a passé toute l'année en vue du défunt, sauf un jour consacré à se préparer pour le beau-frère, ou à l'inverse, si elle a consacré un seul jour au défunt et tout le reste de l'année au beau-frère, elle n'a pas encore le droit de manger de l'oblation¹. Quant à l'opinion précitée², c'est une première version non confirmée depuis lors. Dans les temps ultérieurs, le tribunal a décidé que la femme aura seulement le droit de manger de l'oblation après avoir passé sous le baldaquin nuptial (après la cérémonie du mariage).

On a enseigné : celle qui au moment d'être demandée en mariage a atteint la 2^e majorité comptera depuis cette époque un intervalle de 12 mois pour se préparer au mariage. R. Ila dit que l'on a enseigné ailleurs : à celle qui a atteint la 2^e majorité on accorde un délai d'un an ; après quoi, la consécration a lieu ; de même on laisse à la veuve un intervalle d'un mois à partir du jour de la demande pour se préparer. Mais comment semble-t-on dire ici d'ajouter encore un délai d'un mois, tandis que notre Mischna fixe ce délai à un an à partir du jour de la demande en mariage ? Voici, répond R. Abin au nom de R. Ila, comment il faut l'entendre : lorsque depuis le jour de la 2^e majorité il s'est passé un intervalle d'un an complet, on peut consacrer cette femme comme épouse au bout d'un mois (à l'égal d'une veuve). Si après avoir attendu un intervalle de temps d'un an pour se marier, elle ne donne pas suite à ce projet, et se fiance avec un autre homme, puis le second futur lui fait observer qu'en vertu du 1^{er} délai d'un an déjà accompli, elle ne devrait pas avoir à le faire attendre autant : elle peut répliquer qu'elle l'aime plus que le premier fiancé, et qu'ayant besoin de se préparer longuement, elle désire avoir un délai nouveau d'un an. S'il est veuf et elle vierge, celle-ci peut aussi opposer à son désir de se marier de suite l'argument qu'elle l'aime autant que si c'était un jeune homme, et qu'ayant par conséquent besoin de se préparer longuement, elle désire avoir un délai d'un an. Si le mari est un jeune homme et la femme une veuve, bien qu'elle désire procéder de suite au mariage, le futur peut arguer qu'il l'aime autant que si elle était jeune fille (et par suite il a droit au délai d'un an pour se préparer). Si elle est mineure et qu'elle désire attendre qu'elle soit majeure, on se rend à son désir. — « Si le terme de ce délai est arrivé, dit la Mischna, et que le mariage n'a pas eu lieu, la femme sera nourrie aux frais du fiancé et pourra (le cas échéant) manger de l'oblation. » Au décès du mari, elle continue d'être nourrie à ses frais, mais elle n'a plus droit à l'oblation. Toutefois, ajoute Samuel, fils de R. Berakhia, il est vrai que la femme est nourrie aux frais du mari si le délai d'un an expire le 4^e jour de la semaine (jour auquel rien ne s'oppose plus à la réalisation du mariage). Mais si ce délai expire au

1. Quoique ce soit le privilège des 2 maris. 2. Selon le § 2, la fiancée peut, après un an, manger de l'oblation.

3^e ou au 5^e jour, quel sera le droit de la femme ? R. Hama b. Ouqba, au nom de R. Yossé b. R. Hanina, et R. Lévi répondent tous deux : en ce cas, la femme est comme liée par les scribes (les sages s'opposent alors au mariage, et elle n'a pas droit à la nourriture). R. Josué b. Lévi dit : si l'empêchement survient du côté du mari (s'il lui arrive un accident qui le force d'ajourner le mariage), elle sera nourrie aux frais du mari. On a enseigné¹ : selon R. Tarfon, on lui donnera le tout en oblation, parce que celle-ci est facile à trouver en tous lieux de la Palestine. Selon R. Akiba, la moitié des aliments sera profane, et l'autre moitié en oblation, car il arrive souvent aux femmes (par leur constitution) d'être impures (et pour ces jours-là, il leur faut des aliments profanes), sauf à manger le reste à l'état pur. R. Simon b. Gamaliel a enseigné : chaque fois que la décision rabbinique mentionne l'autorisation de donner à manger l'oblation, on pourra par contre remettre à la personne le double en profane.

R. Jérémie dit² que l'on a enseigné ailleurs³ : pendant les 3 premiers mois de son veuvage, une belle-sœur à qui incombe le lévirat sera nourrie sur les biens de feu son mari (mais pas au-delà). Si elle a dû tenter un procès au beau-frère (pour qu'il se décide à l'épouser, ou à se laisser déchausser), elle sera nourrie aux frais de ce dernier (à qui l'on impose cette amende pour le punir) ; s'il tombe malade ensuite ou s'il fait un voyage d'outre-mer, elle sera également nourrie aux frais du beau-frère. Lorsqu'une veuve déclare vouloir rester attachée au veuvage et continuer à habiter comme telle dans la maison du défunt, on l'écoute (et on l'entretient sur les biens du défunt). R. Yossé au nom de R. Ila ajoute : lorsque le beau-frère a déclaré qu'il ne veut pas se laisser déchausser par sa belle-sœur veuve, c'est comme s'il avait dit ne pas vouloir la répudier (et l'épouser ; en ce cas, il lui doit l'entretien), et R. Zabda dit que R. Isaac a professé la même opinion. — « Si (sur l'année de délai dévolue à une vierge promise en mariage) elle s'est préparée 6 mois comme fiancée au 1^{er} mari défunt, puis 6 autres pour le beau-frère, elle n'a pas encore le droit de manger de l'oblation sacerdotale » ; et, finalement, si même ce ne sont pas 6 mois passés en préparation pour le beau-frère, mais fût-ce une année entière en préparation pour le défunt mari, moins un jour, elle n'aura pas encore droit à l'oblation. — Notre Mischnâ ne représente (comme opinion), ni la « première version », ni la dernière, mais une version intermédiaire ; car il a été enseigné⁴ : « En principe, une fille de simple israélite, déjà comme fiancée à un Cohen, peut manger de l'oblation, en raison de ce qu'il est écrit (Lévit. XXII, 11) : *Si le Cohen acquiert un individu, acquisition faite par son argent*, ce qui ne s'applique pas seulement à l'esclave, mais à la femme, laquelle est déclarée acquise (par l'argent de consécration du mariage), sans que ce soit semblable à l'achat d'une servante. Plus tard, ce privilège fut ac-

1. Tossefta à ce tr., ch. V. 2. L'édition Krotoschin commence ici le § 4.
3. Tossefta au tr. *Yebamoth*, ch. VI ; B., ib., f. 41. 4. Cf. tr. *Troumoth*, VIII, 1 (t. III, p. 83).

cordé à la fiancée au bout d'un an, lorsque le futur est tenu de la nourrir. Finalement, le dernier tribunal déclara que la femme pourra seulement manger de l'oblation après avoir passé sous le dais nuptial. » Déjà, R. Yoḥanan b. Bag Bag avait envoyé auprès de R. Juda b. Bethera, à Necibin¹, pour lui demander s'il était vrai, comme on l'a rapporté de sa part, qu'une fille de simple israélite fiancée à un Cohen peut aussitôt manger de l'oblation. J'étais convaincu, lui fit répondre R. Juda, que tu es bien au courant des secrets de la loi, et je constate à regret que tu ne sais même pas appliquer le raisonnement *a fortiori* (qui ne laisse pas de doute à ce sujet). Or, si une esclave cananéenne, qui n'est pas tout-à-fait acquise par voie de cohabitation, pour être apte à manger de l'oblation, le devient quand son maître l'a achetée pour de l'argent ; à plus forte raison la femme est déclarée acquise par l'argent (remis lors des fiançailles), au point d'être apte à manger l'oblation, comme elle le devient par l'acquisition résultant de la cohabitation. Que faire à cela pourtant, car les sages ont dit : En aucun cas, la femme ne commencera à manger l'oblation qu'après avoir passé sous le dais nuptial, en appuyant leur avis² sur ce verset (Nombres, XVIII, 11) : *tout individu pur « dans la maison » en mangera* (après l'entrée de la femme à « la maison »). A ce raisonnement, dit d'ailleurs R. Judan, on peut répliquer ceci : une esclave cananéenne pourra être acquise par une prise de possession (dès qu'elle fait le moindre travail pour le maître ; aussi, dès l'achat par l'argent, elle est apte à manger l'oblation), tandis que la femme n'est pas acquise de cette façon ; or, tout raisonnement par *a fortiori* que l'on peut réfuter est sans valeur juridique.

4 (5). Si quelqu'un fait vœu de consacrer au Temple tout le gain du travail manuel de sa femme, la femme peut pourtant se nourrir par le produit de son travail. Mais si la consécration se rapporte seulement au reliquat de ce gain³, il sera consacré, selon R. Méir ; R. Yoḥanan le cordonnier déclare ce reste profane⁴.

Ce que R. Meir déclare consacré⁵ et R. Yoḥanan dit être profane, n'est-il pas un bien propre au mari ? (N'est-il pas libre d'en disposer ?) R. Simon b. Lakisch répond : ils discutent sur la libre disposition de l'excédant de 5 sela, et notre Mischnâ peut supposer le cas où le mari pourvoit à la nourriture de la femme, au lieu de lui donner un *Maah* d'argent pour ses besoins. Or, on a enseigné⁶ : Si le mari ne donne pas d'argent en espèces à sa femme, le gain produit par le travail de celle-ci revient à elle⁷. Selon R. Yoḥanan, la discussion de la Mischnâ porte sur le cas où la femme en mourant laisse un reliquat

1. Tossetta à ce tr., ch. V ; B., tr. *Qiddouschin*, f. 10. 2. Cf. tr. *Yebamoth*, IX, 6 (t. VII, p. 135). 3. Dédution faite du montant de l'entretien. 4. Il ne permet pas de consacrer ce qui n'existe pas encore. 5. J. tr. *Nedarim*, XI, 4 (f. 42^a). 6. Ci-après, VI, 1. 7. Si au contraire le mari lui a remis de l'argent (5 sela'), le gain produit par la femme revient au mari, et R. Meir en autorise la consécration.

de gain (dont le mari hérite) ; c'est comme s'il supposait le cas où le mari n'assigne pas de nourriture à la femme (ni d'espèces)¹ ; tandis que si le mari subvient à la nourriture, tous s'accordent à lui laisser la faculté de consacrer le reste. En effet, dit R. Zeira, on a enseigné ailleurs, conformément à l'interprétation de R. Yoḥanan : la discussion a seulement lieu au cas où le mari ne pourvoit pas à la nourriture de la femme ; mais s'il y pourvoit, tous lui confèrent le droit de consacrer le reliquat. Or, n'est-il pas constant que tout ce qui appartient à la femme est soumis au mari, qui en tire l'usufruit ? (Donc, il peut le consacrer). R. Samuel b. Isaac dit qu'ils discutent la façon d'envisager (au point de vue légal) le travail de la femme : selon R. Meir, le mari peut dès l'abord consacrer le produit futur de ce travail manuel ; selon R. Yoḥanan, le mari ne le peut pas (en raison de sa non-existence au moment de la consécration).

Si quelqu'un dit à son prochain² : « que mon héritage de mon père en ce jour te soit vendu », ou « que le produit de ma chasse et de ma pêche en ce jour te soit vendu », il sera un engagement valable en droit (tandis qu'il ne le serait pas si l'on vendait de tels produits futurs, sans désigner le jour). De même, dit R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, si quelqu'un emprunte à son prochain de quoi préparer les vêtements funéraires pour son père, l'engagement est valable, pourvu qu'il s'agisse d'un père gravement malade, ou agonisant (ce qui démontre la nécessité des dits objets). R. Abahou au nom de R. Yoḥanan précisa aussi le cas de validité de la vente des produits futurs d'une chasse ou de la pêche du jour : c'est lorsque le filet est étendu devant celui qui énonce l'engagement. Toutefois, ajoute R. Abahou au nom du même, une promesse de ce genre afin de consacrer tes produits futurs au Temple n'a pas de valeur légale. Pourquoi cette distinction ? Elle a lieu à cause de la discussion (précitée) entre R. Meir et R. Yoḥanan sur le point de savoir si la consécration d'objets non encore présents sera effective, ou non, et au point de vue de la consécration, on tient compte de ce que les produits futurs de la chasse ou de la pêche ne sont pas encore présents. R. Yossé dit à R. Jacob b. Aḥa : je me souviens vous avoir entendu dire à tous deux, à toi et à R. Jérémie au nom de R. Simon b. Lakisch, qu'un avis n'admet pas la consécration faite d'avance de produits futurs, à l'instar des produits de chasse non encore présents, en raison de la discussion analogue entre R. Meir et R. Yoḥanan. Il faut donc croire qu'il y a 2 manières différentes d'expliquer, selon R. Simon b. Lakisch, la discussion émise dans notre Mischnâ (ici, la discussion roulerait sur le point de savoir s'il est permis de consacrer d'avance des produits non encore prescrits ; tandis que plus haut ils discuteraient sur l'attribution du reliquat des 5 *selâ* remis à une femme par son mari).

Si quelqu'un consacre d'avance le produit du travail de son esclave³, et que

1. Et comme le gain revient en entier à la femme, il y a discussion sur le point de savoir si, après le décès, le mari peut consacrer le reste. 2. Tossefta au tr. *Bata mecia'*, ch. 4 ; B., ib., f. 16. 3. Cf. B., tr. *Guittin*, f. 38.

celui-ci p. ex. chasse, quelle valeur aura cet engagement? On peut y répondre à l'aide de cet enseignement : Si quelqu'un consacre son esclave, celui-ci sera sacré (il est interdit d'en user jusqu'après rachat), mais l'œuvre de ses mains est profane ; si au contraire son travail a été consacré, la personne même reste profane, et le produit seul du travail sera sacré. Mais n'a-t-on pas enseigné¹ : « Celui qui consacre le travail de son esclave au Temple pourra en tirer le produit nécessaire à la nourriture de celui-ci, et le reste sera sacré », tandis que l'on vient de déclarer sacrés tous ses produits? On n'a jamais songé, répond R. Aba b. Mamal, à vouloir laisser périr cet esclave (faute de nourriture ; sauf cette réserve, ses travaux seront faits au profit du culte). Mais puisque R. Ila dit au nom de R. Yoḥanan que la consécration faite de ses propres travaux est réversible sur le tout, et celle des travaux de l'esclave l'est seulement en partie, pourquoi ce dernier est-il autorisé à distraire de son labeur de quoi le nourrir, non le maître? C'est que, répond R. Aḥa, les Israélites nourrissent plutôt l'homme libre (chargé de se suffire) que l'esclave. Mais R. Yoḥanan n'a-t-il pas dit² : que celui qui brise les mains de l'esclave d'autrui devra payer au maître de celui-ci le dommage causé, de plus pour la douleur, la cessation de travail, l'amointrissement de valeur, tandis que l'esclave sortira et sera nourri par la charité publique ; n'en résulte-t-il pas qu'elle nourrit aussi l'esclave? Oui, répondent les rabbins de Césarée au nom de R. Aḥa, les Israélites sont tenus de nourrir les estropiés, même esclaves (parce qu'ils ne peuvent pas se suffire, non lorsqu'ils ne sont pas défectueux). R. Yoḥanan avait soin de donner à son esclave de tout ce qu'il mangeait (par humanité), et on lui appliqua ce verset (Job. XXXI, 15) : *Celui qui m'a créé dans le ventre ne l'a-t-il pas aussi créé? Le même l'a formé dans le sein maternel.*

5 (6). Voici les travaux que la femme doit faire pour le mari. Elle doit moudre, cuire le pain, blanchir le linge, faire la cuisine, donner le sein à son enfant, faire le lit du mari et travailler la laine. Si elle a fait entrer une servante (à sa disposition), elle n'est plus obligée de moudre, ni de cuire le pain, ni de blanchir le linge. Si elle a 2 servantes, elle n'est pas même obligée de faire la cuisine, ni de donner le sein à son enfant. Si elle en a 3, elle n'a plus besoin de faire le lit, ni de travailler à la laine. Si elle en a 4, elle peut rester assise dans son fauteuil (cathedra), et n'a plus besoin de rien faire. R. Eliézer dit : quand même elle aurait cent servantes à sa disposition, le mari peut exiger qu'elle travaille à la laine, car l'oisiveté amène de mauvaises pensées. R. Simon b. Gamaliel dit : si le mari a prononcé le vœu que sa femme ne fera aucun travail, il est obligé de la répudier et de lui rendre son douaire, car l'oisiveté peut avoir pour effet l'aliénation mentale.

1. Tossetta au tr. *Erakhin*, ch. 3. — Le texte a ici une interversion, corrigée par le comment. *Pné-Mosché*. 2. Tr. *Bava Qama*, VIII, 4.

On a enseigné¹ : les sages ont seulement énuméré 7 travaux principaux, sans qu'ils aient jugé nécessaire d'indiquer le reste (en œuvres de détail). « La femme allaite son enfant », est-il dit : il est seulement question, dit R. Hagi, de son enfant (au singulier), non si ce sont des jumeaux². Pourquoi alors ne pas dire qu'elle nourrit l'enfant, au lieu de dire « son fils » ? Pour indiquer qu'elle n'a pas à nourrir l'enfant de sa voisine gratis (en cas de décès du sien). Ainsi, il a été enseigné³ : un homme ne peut pas forcer sa femme d'allaiter l'enfant de son prochain, pas plus qu'une femme ne peut imposer à son mari la charge de faire nourrir à ses frais l'enfant d'une voisine. Si la femme s'interdit par vœu de nourrir son fils, selon l'école de Schammaï, le vœu est valable (la femme n'étant pas contrainte de remplir cet office), et au besoin l'on retire le sein de la bouche de l'enfant (si la femme l'allait encore) ; selon l'école de Hillel, on contraint la femme de nourrir l'enfant (sans tenir compte du vœu, qui est nul) ; une fois répudiée, elle n'y est plus obligée. Toutefois, c'est vrai seulement lorsque l'enfant ne la reconnaît pas ; mais s'il la reconnaît (et refuse le sein d'une autre), on la force de nourrir l'enfant, sauf à lui payer pour cela le salaire que l'on donnerait à une nourrice. Combien de mois doit avoir l'enfant pour que l'on puisse déclarer qu'il refuse tout autre sein parce qu'il connaît déjà sa mère ? R. Jérémie répond au nom de Rab que c'est à partir de 3 mois. R. Zeira le regarda (étonné). Pourquoi me regardes-tu ainsi, demanda R. Jérémie ? Tu t'étonnerais bien davantage de ce qu'a dit Samuel, que parfois dès l'âge de 3 jours un enfant reconnaît sa mère. En cela, Samuel suit son opinion, car il a dit : je reconnais encore aujourd'hui la sage-femme qui m'a mis au monde, pour l'avoir vue en naissant. Moi, dit R. Josué b. Lévi, je reconnais encore l'opérateur de ma circoncision (vu lors de l'opération) ; et moi, dit R. Yoḥanan, je me souviens quelles femmes avaient assisté ma mère en couches de moi. On a enseigné⁴ : un enfant peut continuer à être nourri au sein jusqu'à l'âge de 24 mois ; mais, après ce moment, c'est comme s'il était entretenu par un objet répugnant, selon l'avis de R. Éliézer ; mais, selon l'avis de R. Josué, l'enfant peut continuer à être allaité jusqu'à l'âge de 4 et 5 ans. Si l'enfant (à 2 ans) y renonce spontanément, on ne le remettra pas au sein. Combien de temps doit avoir duré cette renonciation pour être réelle ? R. Jacob b. Aḥa ou R. Jérémie dit au nom de Rab : il suffit que la séparation ait duré un temps (un jour complet). R. Ḥiskia ou R. Abahou dit au nom de R. Josué b. Lévi d'entendre par là un espace de 3 jours. Un autre enseignement (anonyme) dit seulement (comme R. Jacob) : d'un temps (un jour) à l'autre (24 h.). R. Ḥiskia le grand ajoute : c'est seulement vrai lorsque l'enfant s'en est écarté à l'état sain ; mais s'il s'est retiré par suite d'un état maladif, on le remettra de suite après au sein ; ou encore, si le retrait a lieu sans danger, on le laisse faire, mais en cas de danger, on remet l'enfant au sein, si même plusieurs jours se sont écoulés depuis le sevrage.

1. Tossefta à ce tr., ch. V. 2. En ce cas, le mari doit subvenir aux frais d'une nourrice pour le 2^e enfant. 3. Ibid. 4. J., tr. *Nidda*, I, 4 ; Tossefta,

« Si la femme a fait entrer une servante etc. », dit la Mischnâ. En réalité, dit R. Samuel b. R. Isaac, la règle est la même lorsque la servante n'a pas été amenée de suite, mais qu'il y aura lieu de la faire venir (en raison de l'état fortuné de la femme). Ainsi, il a été enseigné : La femme adopte l'état de gradation de la fortune du mari en s'élevant (s'il s'agit de la dispenser des travaux), non en descendant ; par contre (après décès du mari), la veuve et les orphelins suivent la gradation de fortune en descendant (pour leur entretien), non en s'élevant ; les ouvriers suivent son élévation (pour leur entretien), non la diminution ; enfin, la fille ne suivra aucune fluctuation¹, ni ascendante, ni descendante (elle se maintiendra au degré de fortune maternelle). Pourquoi, malgré la présence d'une servante, la Mischnâ impose-t-elle certains travaux à la femme, et ne charge-t-elle pas la servante de tout le travail ? C'est, répond R. Hiya b. Juda, pour ne pas mettre en danger la vie de la servante par une surcharge. R. Aboun dit que la Mischnâ assigne les travaux à accomplir par la servante, parce qu'ils sont moins convenables que d'autres à laisser faire par la femme. Selon R. Juda b. Aboun, le motif est que la femme n'a pas l'habitude de rester oisive dans sa maison. R. Houna dit : si même la femme a amené dans la maison cent servantes, elle est tenue de remplir certains travaux² particuliers (intimes). On entend par là p. ex. le soin de frotter le corps de son mari, de lui laver les pieds, de préparer son vin coupé d'eau. Pourquoi la femme est-elle astreinte à ces détails ? Est-ce par obligation de travailler pour le mari, ou parce que ce sont des œuvres qu'il n'est pas convenable de confier à la servante ? Qu'importe après tout lequel de ces 2 motifs l'emporte, du moment que la femme est astreinte à ces travaux ? Il y a une différence pratique au cas où la femme apporte des esclaves mâles en dot à son mari : en ce cas, on ne peut pas arguer que les services en question ne sont pas convenables à confier aux servantes, puisqu'elle a des esclaves mâles ; donc, le motif réel est qu'elle est astreinte à remplir ces devoirs particuliers. Ainsi, R. Abdima à Cippori demanda devant R. Méir : ne semble-t-il pas que le motif réel est qu'il s'agit de devoirs incombant à la femme ? C'est aussi mon avis, répondit R. Mena. — Conformément à l'avis de R. Eliézer, on a aussi enseigné (dans une Braïtha) : le mari peut exiger³ que la femme travaille à la laine, non au lin, parce que le chanvre répand une mauvaise odeur, et l'acte de le filer cause une déformation des lèvres (en humectant sans cesse le fil au fuseau).

6 (7). Celui qui s'est interdit par vœu d'avoir des relations conjugales avec sa femme⁴ (devoir auquel il ne peut échapper) devra répudier sa femme au bout de 2 semaines, selon l'école de Schammaï, ou au bout d'une semaine selon l'école de Hillel (à moins d'être relevé de ce vœu).

ibid., ch. 2. Cf. J., tr. *Sota*, IV, 4 (t. VII, p. 274). 1. Cf. ci-après, XII, 1. 2. Cf. ci-après, XI, 1. 3. Cf. tr. *Bava mecia'*, I, 5. 4. Cf. ci-après, VII, 1, et tr. *Nedarim*, II, 1.

Les étudiants peuvent, en vue de l'étude de la loi, quitter leur femme un mois sans autorisation de celle-ci, les ouvriers une semaine. L'époque pour remplir le devoir conjugal prescrit par la loi (Exode, XXI, 10) est tous les jours pour les gens inoccupés; pour les ouvriers, elle est de 2 fois par semaine; pour les âniers, une fois par semaine; pour les chameliers, une fois par mois; pour les marins, une fois tous les 6 mois, selon l'avis de R. Eléazar.

D'après l'école de Schamaï, la durée de l'attente ne devra pas dépasser 2 semaines¹, selon le temps de l'impureté d'une femme qui a enfanté une fille; d'après l'école de Hillel, la durée ne sera que d'une semaine, comme pour l'enfantement d'un garçon, ou comme les menstrues. « Les étudiants peuvent, en vue de l'étude de la Loi, quitter leur femme un mois sans autorisation de celle-ci »; donc, avec l'autorisation de celle-ci, l'absence pourra être de plusieurs mois. R. Samuel b. Nahman au nom de R. Jonathan interprète ce verset (I, Rois, V, 28) : *Il les envoya au Liban, dix mille par mois*; or, dit R. Abin, on a là une preuve que la Providence préfère la propagation de l'humanité à la construction du Temple, puisqu'il est dit aussitôt (ibid.) : *Ils étaient un mois au Liban et 2 mois chez eux*. De même Rab interprète l'expression pléonastique (I Chron. XVII, 1), *chaque division qui arrivait et qui partait, pendant tous les mois de l'année* (en ce sens que les hommes avaient chaque fois un congé d'un mois à passer chez eux). Pourquoi la Mischnâ dit-elle d'abord d'assigner aux ouvriers un intervalle de temps d'une semaine (pour s'absenter de la maison), et ensuite parle-t-elle de relations conjugales, 2 fois par semaine? C'est que, répond Bar-Qappara, dans la 1^{re} partie il s'agit d'ouvriers quittant la maison, sans l'autorisation de la femme, pour travailler au dehors une semaine entière.

« Quant au droit conjugal dont parle la Bible, etc.² », dit la Mischnâ. Selon un enseignement, le 1^{er} des 3 termes du texte biblique (Exode, XXI, 10), désigne ce droit intime, et le dernier comprend la nourriture; selon un autre enseignement, c'est l'inverse, et le dernier terme vise le droit conjugal, tandis que le 1^{er} désigne la nourriture. La 1^{re} opinion a pour base ce verset (Lévit. XVIII, 6) : *Nul de vous ne s'approchera de sa parente*³, et en ce cas le mot *ôna* (le 3^e) signifie *nourriture*, comme dans ces mots (Deutéron. VIII, 3) : *Il t'a nourri*⁴, et *il t'a affamé*. La 2^e opinion au contraire invoque le verset (Ps. LXXVIII, 27) : *Il fit pleuvoir sur eux la viande, schéer, comme de la poussière*, et d'après le même, *ôna* signifie le droit conjugal, comme ce verset y fait allusion (Genèse, XXXI, 50) : *Si tu violes, ané, mes filles*. R. Eléazar b. Jacob explique autrement les 3 termes en question (de l'Exode) : le 1^{er} et le 2^e indiquent que les vêtements devront être conformes au corps, et l'on ne devra pas donner

1. Tossefta à ce tr., ch. 5. 2. V. Rabba à Genèse, ch. 22. 3. Littéral. de SCHÉER (parente) de sa chair, terme identique à celui de l'Exode. 4. Le sens habituel est : *Il t'a humilié*.

le vêtement d'une jeune femme (large) à une vieille (pour qui c'est trop lourd), ni celui de la vieille (plus étroit) à une jeune (qui le veut large, pour se parer) ; l'on joint aussi le 2^e terme au 3^e pour dire que le vêtement sera conforme au temps, et l'on ne donnera pas à la femme l'effet d'été en hiver, ni celui de l'hiver en été. Mais alors d'où tire-t-on (pour elle) le droit à la nourriture ? Cela va de soi ; car s'il n'est pas permis au mari de refuser à la femme ce dont la privation entraîne le danger de mort ; à plus forte raison est-il astreint au devoir de la nourrir, ce qui est une question de vie. Et d'où sait-on alors (selon le même) que le mari est soumis au devoir conjugal ? Puisqu'il ne peut pas refuser les objets pour lesquels la femme n'a pas été épousée en principe ; à plus forte raison il lui devra ce qui constitue le mariage¹. D'après le présent envoyé par le patriarche Jacob à son frère Esaü, R. Eléazar déduit que l'envoi a été conforme à l'usage établi, car il est dit (ibid. XXXII, 15) : 200 *chèvres* et 20 *boucs*, soit un pour dix ; 200 *brebis* et 20 *béliers*, dans la même proportion ; 30 *femelles de chameaux* avec leurs petits qu'elles allaitaient. Pour ceux-là, dit R. Berakhia, qui se cachent dans leurs relations conjugales, le texte n'a énoncé que le détail des petits. Enfin, 40 *vaches* et 10 *taureaux*, soit un pour 4, parce qu'ils travaillent ; puis 20 *ânesses* et 10 *ânes*, ou seulement 2 pour un mâle, parce que les ânes travaillent plus que les bœufs (et qu'il leur reste moins de temps pour couvrir les femelles). R. Jérémie demanda : ne faut-il pas considérer les savants comme des gens oisifs (astreints tous les jours au devoir conjugal) ? Au contraire, répond R. Mena, ce sont des gens renfermés chez eux, parce qu'ils travaillent sans cesse. Rab rappelle qu'aux termes d'une autre Mischnâ (§ 11), « la femme mangera avec lui chaque vendredi soir », pour exprimer décemment leurs relations en ce jour.

8 (7). Si la femme n'accomplit pas ses devoirs d'épouse, on lui diminue 7 dinars par semaine sur le douaire ; R. Juda dit : 7 *trophikîn*¹. On peut continuer à retirer ainsi jusqu'au total du douaire. R. Yossé dit : on peut même aller plus loin ; car si le douaire est épuisé, on punira la femme de la même façon sur ses biens au cas où elle en a par héritage. Si le mari ne remplit pas ses devoirs d'époux, on le punit aussi, en ajoutant au douaire 3 dinars par semaine. R. Juda dit : c'est 3 *trophikîn*, que l'on ajoutera par semaine.

Pourquoi au commencement (lorsqu'il est question de réduire le douaire) la mesure est-elle de 7 dinars, et plus loin (pour l'augmentation) la mesure est-elle de 3 dinars ? C'est que, dit R. Yossé b. Hanina, comme il a été dit (§ 6) que la femme est astreinte à 7 sortes de travaux, on la punira (le cas échéant) par une réduction de 7 dinars ; et comme le mari est astreint à 3 obligations, il subira (s'il y a lieu) une amende de 3 dinars. Mais n'y a-t-il pas le cas où la femme a apporté en dot plusieurs esclaves qui la dispensent de tra-

1. *Secundum conjugii consuetudinem.* 2. Τροπῆκῆ. Un *trophik* est la moitié d'un *dinar*.

vailler, et ne peut-on de même supposer le cas où le mari a fait d'avance à la femme la condition de ne lui accorder ni nourriture, ni habillement, ni droit conjugal, de sorte que l'on ne peut baser sur rien l'amende imposée ? (Est-ce à dire qu'en tel cas il n'y aura ni réduction, ni augmentation de douaire ?) Pourquoi en somme cette diversité de mesures rigoureuses ? C'est conforme à ce qu'a dit R. Yoḥanan : le refus de la femme (conjugii causâ) est plus pénible à l'homme qu'à l'inverse le refus de l'homme l'est à la femme. Ainsi, il est écrit (Juges, XVI, 16) : *Comme elle était chaque jour à le tourmenter et à l'importuner* ; ces derniers mots, dit R. Isaac b. R. Eléazar ¹, indiquent que Dalila s'échappait des bras de Samson, *et son âme (à lui) s'impatientait à la mort*. C'est donc que l'homme éprouve en ce cas un chagrin mortel, tandis que la peine de la femme est moindre. Selon d'autres, elle se satisfait par d'autres (de sorte que ceci ne prouverait rien). Au contraire alors, Dalila aurait d'autant plus sollicité la cohabitation, puisque R. Naḥmann dit ² : Il est tel membre de l'homme qui s'assoupit quand on l'affame, et qui devient au contraire plus insatiable si on le nourrit (si l'on s'adonne à la passion).

D'après R. Éliézer (qui énonce plus haut, § 7, la périodicité des relations conjugales, p. ex. d'un marin), comment comptera-t-on la réduction du douaire ? (Sera-ce pour chaque semaine ou pour une seule fois par semestre ?) On peut résoudre cette question à l'aide de ceci ³ : R. Ḥiya a enseigné que si une fiancée refuse de donner suite au mariage, ou une fille tombée malade, ou la menstruée, ou celle à qui incombe le lévirat, on mentionnera sur son contrat une note écrite constatant le refus ; or, il ne saurait être question là du cas où elle s'est refusée à son mari pendant qu'elle est menstruée, puisqu'alors la loi lui interdit formellement la relation matrimoniale : c'est donc qu'il s'agit du cas où le refus s'est produit avant l'époque des menstrues, à la suite duquel cette époque est survenue, et bien qu'à ce dernier moment le refus de la part de la femme ne lui soit pas imputable, il sera inscrit au contrat (comme conséquence du refus précédent) ; de même ici (malgré la longue interruption, qui est, p. ex., le cas d'un marin), pour la réduction du douaire, on compte chaque semaine à titre de refus. La réduction peut-elle porter sur les dons du fiancé, παράρευνα, en supplément au douaire ⁴ ? On peut résoudre ce doute par l'avis de la Mischnâ : « Selon R. Yossé, on peut même pousser plus loin la réduction ; car si le douaire est épuisé, on punira la femme de la même façon au cas où elle a des biens par héritage. » Or, R. Yossé est seulement opposé à son interlocuteur, parce que l'héritage est un objet futur (et incertain) ; il en résulte donc que (même selon le préopinant) on pourra réduire les biens qui sont en supplément au douaire. — R. Zeira dit au nom de R. Samuel : On peut inscrire au contrat le refus d'une fiancée de laisser effectuer le mariage, mais on ne peut l'imposer à une veuve soumise au lévirat (lors-

1. Cf. B., tr. *Sôta*, f. 9^b. 2. V. B., tr. *Synhédrin*, f. 107^a, et d'autres passages cités dans Schuhl, *Sentences*, p. 3. 3. J., tr. *Qiddouschin*, I, 2 (f. 59^a). 4. V. Rabba à Genèse, ch. 41.

qu'elle préfère procéder au déchaussement). Cependant, R. Ḥiya ne vient-il pas d'enseigner que si une femme menstruée, ou une malade, ou une fiancée, ou une veuve à qui incombe le lévirat, refuse de donner suite au mariage, on le notera sur le contrat pour réduire le douaire ? Telle était en effet la règle primitive ; mais ici on énonce, selon Samuel, la dernière version (d'autoriser la préférence donnée au déchaussement). Ou encore, dit R. Yossé b. R. Aboun, on peut supposer les 2 enseignements conformes à la dernière version (et Samuel parle du cas où la femme offre le déchaussement au lieu d'union, tandis que R. Ḥiya parle du cas où la femme refuse tout). — Selon un arrêté du tribunal postérieur ¹, la femme devait recevoir des avertissements pendant 4 semaines successives (que son refus l'expose à la perte du douaire) ; après quoi, elle donne acquit du douaire et se retire du foyer conjugal. R. Ḥanina dit au nom de R. Ismaël b. R. Yossa² : la femme répudiée par son mari, pour soupçon d'inconduite, n'a pas droit à un dédommagement pour usure de ses vêtements en la durée du mariage, tandis que la femme qui refuse le devoir conjugal y a droit ; au contraire, selon R. Simon au nom de R. Josué b. Lévi, ni la femme qui se refuse à son mari, ni celle qui est répudiée pour soupçon d'inconduite, n'a droit à ce dédommagement pas plus qu'à la nourriture (même avant la séparation). R. Yossa dit³ : lorsque le contrat stipule le montant de ce qu'il y aura à payer par le mari s'il hait sa femme (et lui refuse ses droits), ou par la femme à déduire du douaire, si par haine pour son mari elle se refuse à lui, ce sont des conditions financières qui sont valables à l'avenir.

11 (9). Un individu qui donne à sa femme l'entretien ⁴ par l'intermédiaire d'un tiers, ne lui donnera pas moins de 2 *kab* (mesures) de froment par semaine, ou 4 *kab* d'orge⁵ R. Yossé. dit : il est seulement question d'orge, d'après R. Ismaël, qui demeurerait près de l'Idumée.

(10). Le mari donnera aussi un demi *kab* de légumes, un demi-log d'huile, un *kab* de fruits secs ou une *manah* de figues en gâteau ; s'il n'a pas ces objets, il lui en donnera d'autres en proportion. Il lui donnera un lit et les accessoires, ou à défaut, une couverture ; il lui donnera un couvre-chef, une ceinture, des souliers à chacune des 3 fêtes, et des vêtements de la valeur de 50 zouz par an. Il lui donnera ces vêtements dans chaque hiver, et elle aura ainsi des vêtements neufs pour les hivers, et des vieux pour les étés ; les vieux qui peuvent encore servir appartiendront à elle, ainsi que les chiffons.

11. Il lui donnera aussi une *maah* (monnaie) par semaine pour ses menues dépenses. Elle mangera en outre avec lui le vendredi soir. S'il ne lui donne pas la *maah* pour ses dépenses, il n'a pas de droit sur ce qu'elle

1. Tossefta à ce tr., ch. 5. 2. Cf. ci-après, XII, 7 (l. 31^e). 3. Tr. *Bava bathra*, VIII, 9, fin, et ci-après, IX, 1. 4. Ci-après, VII, 1. 5. S'il lui donne une pension, ne faisant pas ménage avec elle.

gagne par son travail¹ du gain (qui dépasse). La somme qu'elle doit gagner par semaine est celle que les femmes gagnent si elles filent le poids de 5 sicles de la chaîne en Judée, qui font 10 en Galilée, ou le poids de 10 sicles de la trame en Judée, qui en font 20 en Galilée². Si elle allaite un enfant, on diminue son travail et on augmente sa nourriture. Tout cela a été fixé pour les pauvres et les hommes ordinaires. Quant aux hommes notables, tout dépendra de leur position sociale.

Par les mots « près de l'Idumée » (§ 9), on entend la partie méridionale.

Le *Maneh* dont parle la Mischna (§ 10) représente un poids de 4 livres (litra), dit R. Mena. De plus (outre les énoncés de la Mischnâ), le mari donnera à la femme un coussin, le luminaire, des mèches, une coupe, un tonneau, une marmite. Selon R. Yossé, le coussin n'est pas indispensable, car les femmes des gens pauvres ne reposent pas toujours ainsi. R. Hiya dit au nom de R. Yoḥanan³ : ce qu'elle laisse (le reliquat) de sa nourriture appartient au mari; mais ce qui lui reste d'effets usés (en chiffons) est à elle. Toutefois, cette distinction n'est applicable qu'à une femme mariée; à la veuve appartiennent tous les restes, soit de nourriture, soit de vêtements.

En disant que « la femme mangera avec lui », la Mischnâ (§ 11) veut s'exprimer, selon Rab, d'une façon décente⁴ (pour désigner les relations conjugales); selon R. Simon b. Aba au nom de R. Yoḥanan, il s'agit réellement de manger. Tout en étant d'accord qu'en cette nuit le droit conjugal est dû, selon Rab, il s'agit là de cohabitation, parce que toute l'année la femme mange à la table du mari; mais selon R. Yoḥanan, elle mange d'ordinaire à part, sauf le vendredi soir. Elle n'a pas droit à avoir du vin, parce que les pauvres en Israël n'en boivent pas. Est-ce à dire que les femmes riches en boivent? De même on a enseigné le fait, que Maratha, fille de Boëtus, reçut, par attribution des sages, le droit de consommer 2 saas de vin par jour, et comment peut-on dire qu'un tribunal ait décidé une attribution de vin à une femme, puisque R. Hiya b. Ada l'interdit, en raison de ce verset (Osée, IV, 11) : *La prostitution, le vin et le moût font perdre le sens*? C'est vrai; mais comme la Mischnâ dit : « Si la femme allaite un enfant, on diminue son travail, et l'on augmente sa nourriture⁵ », cette augmentation, dit R. Josué b. Lévi, consiste en vin, lequel augmente la valeur du lait. Selon R. Hiskia ou R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, le vin lui a été attribué pour les besoins de la cuisine. Pourtant, cette même femme maudit les sages qui le lui avaient accordé, en leur disant qu'ils l'accorderont aussi à leurs filles. Sur quoi, dit R. Aḥa, nous lui avons répondu : Amen (la confirmant). Je jure⁶, dit R. Éléazar b. Zadoq,

1. Il s'agit, dit Raschi, du gain qui dépasse la somme ordinaire de ce que les femmes gagnent; car cette somme est due au mari, en échange de la nourriture qu'il lui donne. 2. Le texte emploie les termes *schethi* (chaîne) et *'ereb* (trame), empruntés à la Bible (Lévit. XIII, 58). 3. Cf. ci-après, XI, 1. 4. Cf. ci-dessus, § 7, fin. 5. Cf. ci-dessus, IV, 8, commencement. 6. Littéral. : comme j'ai l'espoir de voir la consolation future.

l'avoir vu glaner l'orge dans les pas des chevaux, à Acco (par l'excès de misère), et l'on peut lui appliquer ce verset (Deutéron. XXVIII, 56) : *la femme délicate parmi les tiennes et habituée à la mollesse, etc.*, et cet autre (Cantique, I, 8) : *Si tu ne le sais pas, ô la plus belle des femmes, sors sur les traces des brebis*¹. De même aussi, il est arrivé à Myriam, fille de Simon b. Gorion, d'avoir droit chaque jour, par attribution des sages, à une boîte d'épices valant 500 dinars (pour s'orner), pendant qu'à l'état de veuve le lévirat lui incombait (le tribunal ayant pourvu à ses besoins provisoires). Pourtant, elle maudit les sages qui lui ont accordé tant que cela, en leur disant qu'ils l'accorderont aussi à leurs filles. Sur quoi, dit R. Aha, nous lui avons répondu : Amen (pour la confirmer). Je jure, dit R. Éléazar b. Zadoq, l'avoir vue attachée par les cheveux à la queue d'un cheval en course à Acco, et l'on peut lui appliquer le verset (précité) : « La femme délicate et habituée à la mollesse, etc., » car elle est réduite là par ses excès.

CHAPITRE VI

1. La trouvaille de la femme², ce qu'elle gagne appartient au mari. Si elle a des biens en héritage, aussi longtemps qu'elle vit, le mari en mange les produits (en a l'usufruit, et le capital reste la propriété de la femme). Si quelqu'un l'a blessée, outre la condamnation aux dommages-intérêts et à l'amende pour la honte qu'il lui a faite, le paiement appartiendra à la femme³. R. Judah b. Bethera dit que l'on partagera le montant en 3 parties, et si la blessure a eu lieu dans un endroit à couvert, on donnera 2 parties à la femme et une au mari ; si elle a eu lieu dans un endroit découvert, on donnera 2 parties au mari et une à la femme (car le mari est aussi lésé quand on blesse sa femme). Ce qui appartient au mari devra lui être remis de suite, mais ce qui appartient à la femme sera vendu pour en acheter une terre, dont le mari aura l'usufruit.

R. Hiskia dit au nom de R. Imi que R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch discutent sur l'attribution de la Mischnâ : d'après l'un, elle exprime l'avis de tous ; d'après l'autre, elle exprime des avis en discussion (entre R. Méir et R. Yoḥanan le cordonnier). L'on ignore par qui chacune de ces attributions a été énoncée. Il y a lieu de croire qu'à R. Simon b. Lakisch appartient l'opinion d'adopter l'énoncé de la Mischnâ selon une discussion ; car plus haut (V, 6), au sujet de l'excédant laissé par la femme qui se subvient par son travail, le même R. Simon expose qu'il y a discussion sur le reliquat de 5 *selâ*, et il admet que (selon R. Méir) si le mari pourvoit à la nourriture de la femme,

1. C.-à-d. si tu ne sais pas garder la Loi, tu seras réduite à cette misère, explique le comment. *Qorban 'éda*. 2. Au cas où il est permis de garder la trouvaille. Cf. IV, 4. 3. V. tr. *Bava gamma*, VIII, 1.

même sans lui donner d'argent à part pour ses menus besoins, il a le droit de consacrer le reliquat. Or, il a été enseigné ensuite (§ 11) : « Si le mari ne lui donne pas d'argent en espèces pour ses menus besoins, il n'a pas de droit sur ce que la femme gagne par son travail. » De même ici, c'est dans la même hypothèse que notre Mischnâ accorde au mari le reliquat sur le gain du travail manuel de la femme, au même titre que la trouvaille faite par elle (ce qui est l'avis de R. Méir seul, à l'opposé de R. Yoḥanan ; donc, c'est la thèse en discussion). Au contraire, dit R. Jacob b. Imi au nom de R. Simon b. Lakisch, notre Mischnâ se conforme à l'avis de tous (sans discussion ¹). Il y a donc diverses manières d'expliquer l'avis de R. Simon b. Lakisch.

D'après qui notre Mischnâ a-t-elle besoin de dire que « sur l'héritage de la femme, le mari mange les revenus ² » ? D'après R. Méir ; car, bien que, selon lui ³, la faculté d'un esclave égale celle d'un maître, et quand la femme a acquis un bien le mari le possède également, il reconnaît toutefois que, sur le bien arrivé à la femme (après son mariage) par voie d'héritage, le mari mange seulement les revenus. On a enseigné ailleurs ⁴ : « La trouvaille du fils ou de la fille mineurs, de l'esclave et de la servante cananéens (païens), et celle de la femme, appartiennent au maître, par la raison qu'il dispose de ses esclaves et qu'il aurait pu les employer à un autre travail (comme de chercher les trouvailles). » Pourquoi y est-il dit que la trouvaille des enfants majeurs et celle d'un esclave et d'une servante hébreux leur appartiennent ? Parce que le maître ne peut plus changer le travail pour lequel ils se sont engagés (et dont le salaire leur revient). Cependant, fut-il objecté, le mari ne peut pas imposer un autre travail à sa femme (elle a une certaine indépendance) ; pourquoi donc ce qu'elle trouve appartient-il au mari ? A l'égard de la femme, répond R. Yoḥanan, c'est une autre raison que celle de la possession. Et quel est ce motif ? Il s'agit, répond R. Ḥagai, d'éviter une discussion entre les époux à ce sujet. R. Yossé donne une autre raison : c'est d'empêcher qu'elle fuie son mari (après lui avoir détourné un objet) sous prétexte qu'elle a fait une trouvaille (si celle-ci lui restait). Mais n'y a-t-il pas à craindre qu'elle déclare, en ce cas, avoir reçu un don d'un autre ? Le bruit d'un don se répand (on le sait), non celui d'une trouvaille ⁵. Ne peut-il pas se présenter un cas où la femme fait une trouvaille devant témoins ? (Pourquoi alors ne pas la lui laisser ?) En ce cas aussi, c'est au mari, par suite de la crainte exprimée pour une trouvaille faite par la femme seule. Quant à la règle de laisser aux enfants majeurs leur trouvaille, R. Yoḥanan l'applique s'ils ne sont pas associés (attablés) chez leur père ; mais lorsqu'ils vivent en commun, leur trouvaille appartient au père. — R. Isaac

1. C'est ainsi que plus haut, V, 6, d'après la 2^e explication, la discussion porte sur le point de savoir si l'on peut consacrer un objet non encore présent, non sur le reliquat du gain de la femme. 2. On le sait déjà par une règle analogue, ci-dessus, IV, 6. 3. J., tr. *Qiddouschin*, I, 3 (f. 60^a) ; *Nedarim*, XI, 2 (f. 41^a). 4. Tr. *Bava meciâ*, I, 3. 5. Il n'y a de crainte qu'à ce sujet.

a enseigné que l'homme qui a répudié sa femme sans lui avoir encore restitué le douaire complet (qu'il lui doit). devra la nourrir jusqu'à ce qu'il ait achevé de payer son dû. — R. Redifa ou R. Aḥa au nom de R. Aboun b. Cahana dit qu'en cas de honte ou de dommage, le paiement revient en tout (ou en majeure partie) à la femme, non par faveur, mais parce qu'elle l'a subi; cependant, si c'était à couvert (caché), le mari reçoit une part, parce qu'il participe aussi (moralement) à la souffrance de la femme.

2. Si le père de la femme a fixé une dot pour son gendre, puis le gendre meurt (et son frère veut épouser la veuve en vertu du lévirat), les sages autorisent le père à arguer qu'il se refuse à fournir au frère du défunt la dot promise.

(3). Si la femme doit apporter en dot une somme de mille dinars, le mari, par contre, inscrira au contrat 1500 dinars ($\frac{1}{3}$ en plus ¹). Si elle apporte des effets que l'on estime valoir une certaine somme, le mari inscrira au contrat $\frac{1}{5}$ de moins ². Mais si les effets valent réellement autant que l'estimation faite (même d'après l'appréciation de gens étrangers), le mari n'inscrira que la somme réelle au contrat. Lorsque celui-ci devra contenir la mention d'objets pour un *maneh*, l'estimation devra être de 31 *selâ* et un dinar; pour une remise de 400 *maneh*, la remise réelle sera de 500, en comptant chaque fois $\frac{1}{5}$ en moins.

Est-ce que la dot promise ne fait pas partie des objets que l'on acquiert à la suite d'une promesse ³? (Pourquoi donc le beau-frère par lévirat ne peut-il pas contraindre le père de la veuve de tenir sa promesse de dot pour lui?) C'est que, répond Bar-Qapara, on fixe une dot en vue d'un mariage à réaliser (et en cas de décès du destinataire, le père ne doit plus rien). On a enseigné de même ⁴: Si un père a promis une dot à sa fille mineure et qu'ensuite il veut se soustraire à sa promesse, on le force de payer. Est-ce à dire qu'envers une fille majeure le père n'est plus contraint d'exécuter sa promesse? Non, dit R. Aboun, on veut dire par là que le mari n'ayant pas fait l'acquisition (et le père ne remettant pas la dot), il est tenu de délivrer à cette fille un acte de divorce pour la libérer.

Pourquoi, en cas d'apport d'une dot en espèces (§ 3), le contrat est-il majoré de moitié, et pour l'estimation des effets diminue-t-on de $\frac{1}{5}$? C'est que, dit R. Yossé b. Ḥanina, on tient compte de la pensée de la femme de vouloir user de ses effets, ce qui en réduira la valeur ⁵. De même on tient compte de ce que le mari, par le commerce, peut faire valoir la dot en argent apportée par la femme, et on l'estimera de moitié en plus-value. L'estimation réduite

1. Car, dit Raschi, il peut gagner avec l'argent qu'elle apporte. 2. Les parents, par gloriole, aiment à hausser la valeur de l'apport. 3. Cf. ci-dessus, V, 1. 4. Tossefta à ce tr., dern. chap. 5. En droit, elle ne peut pas user de ce qu'elle apporte au mari; mais grâce à la réduction de $\frac{1}{5}$, l'accord entre les époux est conclu à ce sujet.

des effets de la femme prouve, selon R. Yossa, qu'il n'est pas permis au mari de vendre les effets personnels de la femme (il est entendu qu'elle en usera). Un jour, R. Hiya, R. Yossa et R. Imi allèrent estimer les effets personnels apportés par la fille de R. Yossé b. Hanina chez son mari; ils dirent au nouveau marié d'inscrire au contrat $\frac{1}{3}$ de moins que la valeur, comme il devait ajouter la moitié à la dot reçue en espèces. J'approuve la réduction de $\frac{1}{3}$, dit celui-ci, mais je n'ajouterai rien à la somme reçue¹. Simon b. Aba dit au nom de R. Yoḥanan : si la femme apporte des objets en or, on inscrit au contrat la valeur réelle (sans réduction). En effet, une Braitha dit : si elle apporte des bijoux pour être convertis en espèces, on les marquera pour une valeur supérieure de moitié; si ces bijoux doivent rester en nature (servir à la toilette), on les estimera à leur valeur réelle. R. Aḥa b. Papa demanda devant R. Imi : comment estime-t-on l'apport de bestiaux? Pour la valeur nette, fut-il répondu. Et l'immeuble? Aussi, pour sa valeur. Mais ne peut-on le louer, et, par suite, en tirer profit? Certes, mais le mari ne peut pas échanger le sol même, puisqu'il a seulement droit au revenu.

3 (4). Si la femme promet d'apporter des espèces², chaque *sela'* d'argent sera inscrit pour 6 dinars (majoré de $\frac{1}{3}$). Pour chaque maneh (100 zouz) que la femme apporte en dot, le mari doit donner à la femme 10 dinars pour sa toilette. R. Simon b. Gamaliel dit que cela dépend des usages du pays.

Les objets apportés par la femme pour 500 dinars d'estimation³ peuvent être inscrits pour 400. Si le mari n'use pas de ce droit et inscrit au contrat mille dinars, en cas de désignation indéterminée⁴ du montant, la femme aura le droit un jour de réclamer cette somme entière; si elle est précisée (avec indication de provenance), la somme sera réduite au compte primitif, et après avoir tenu compte de l'inscription des 5 dinars par sela ($\frac{1}{3}$ de trop), la femme n'a pas droit à un supplément. Une dot de 500 dinars apportée par la femme en espèces sera comptée pour 750; si pour cette somme le mari inscrit au contrat mille, en cas d'indication vague, la femme a droit au total; mais si la source de ce chiffre est donnée, le total sera réduit, et après avoir compté l'apport à raison de 6 dinars par selà (majoré de $\frac{1}{3}$), la femme n'a droit à rien de plus. Une dot de mille zouz sera comptée 1500; si au lieu de cette somme le contrat porte un champ valant 1200 zouz, en cas d'indication vague, la femme a droit à ce total; au cas contraire, on ne donnera pas à la vierge moins de 200 et à la veuve moins de 100 (douaire réglementaire). Pourquoi est-il dit plus haut qu'en ce dernier cas on réduit le douaire au dû réel, tandis qu'ici on parle d'un chiffre bien inférieur? Il s'agit ici du cas où

1. N'ayant pas l'intention de l'employer à des spéculations, il n'a pas lieu de la majorer. 2. Littéral. : des *Sela'*, chacun valant 4 dinars. 3. Tossefta à ce tr., ch. 6. 4. Si le contrat ne dit pas que c'est le résultat d'une estimation d'effets apportés.

la femme a déjà prélevé une part de ce qui lui revient ; mais lorsqu'elle n'a rien prélevé d'avance, il faut lui rendre son apport tout entier. Pourquoi n'est-il pas dit ici, comme plus haut, que la femme n'a pas droit à un supplément ? Plus haut, il s'agit d'inscription supplémentaire, non de réduction, il a fallu spécifier que la femme n'a droit à rien de plus ; tandis qu'ici où il y a réduction, et non supplément, il est inutile d'en parler. — On a enseigné : qu'il s'agisse d'estimation d'effets, ou d'apport d'espèces, pour la 1^{re}, la réduction sera uniformément de $\frac{1}{3}$, et pour l'apport d'une dot en espèces, l'augmentation sera toujours égale (quels que soient le gain ou la perte futurs). — Voici comment il faut compléter la Mischnâ : la femme a droit à une boîte d'épices (dix dinars) pour chaque *maneh* (100 zouz). R. Yoḥanan dit : ce revenu proportionnel est dû à la femme aussi bien que la majoration de la dot en espèces. R. Abin ajoute : à l'instar de cet usage de la majoration des espèces, on peut admettre la validité des conditions en cas d'absence d'enfant. Ainsi, les disciples de R. Yossé s'étant rendus à Qaraschin¹ y trouvèrent des époux privés d'enfants², qui leur demandèrent à se séparer. Les disciples leur répondirent : Si vous avez établi des conditions à ce sujet, c'est bien (faites-le) ; sinon, il n'y a qu'à suivre l'usage local.

5 (4). Un homme qui marie sa fille sans avoir rien fixé pour sa dot, ne donnera pas moins de 50 zouz. Si le mari s'est engagé à fournir de quoi habiller sa femme³, il ne peut pas la faire attendre jusqu'à ce qu'elle vienne chez lui, mais il doit l'habiller pendant qu'elle est encore chez son père. Ceux qui marient une orpheline lui donneront une dot d'au moins 50 zouz ; s'il y a dans la caisse assez d'argent, on lui donne une dot selon sa position (ou son rang).

R. Aba Marié, frère de R. Yossa, demanda : N'a-t-il pas été enseigné⁴ que si le futur offre de se dépouiller complètement (de se dénuder) pour revêtir la femme de beaux habits, on n'engage pas le mari à se dépouiller ; il lui suffira d'habiller sa femme selon son rang ? (Pourquoi donc est-il dit que le mari est tenu de remplir toute sa promesse ?) Là, fut-il répondu, il s'agit de la manière usuelle de s'exprimer, et il arrive de dire que l'on a du plaisir à se dénuder pour couvrir sa femme⁵ ; tandis qu'ici il s'agit d'une condition faite avec le père dès le principe (il faut la remplir). Par « ceux qui marient l'orpheline », on entend ceux qui la nourrissent, même s'il n'y a pas toute la somme de 50 zouz. Ceci prouve, dit R. Hinena, qu'au besoin les administrateurs de la bienfaisance devront faire un emprunt pour elle ; il l'entend en ce sens que si la caisse est insuffisante, on emprunte de quoi parfaire les 50 zouz, et si la caisse a plus d'argent qu'il ne faut, on peut même en ajouter aux 50 zouz. R. Yossé au contraire en conclut que les administrateurs n'emprun-

1. Ou : Qadschin. Nom de lieu à ajouter à la géographie du Talmud. 2. Ou : querellant (sur ce qui est dû pour la toilette). 3. Littéralement : à la prendre même nue. 4. Tossefta à ce tr., ch. 6. 5. Sans prendre ces mots à la lettre.

teront pas, et il l'entend ainsi : s'il y a 50 zouz en caisse, on les lui donne ; si non, la future devra se contenter de moins. Ainsi il arriva à une jeune fille pauvre, au temps de R. Amé, de venir demander qu'on la dotât. Celui-ci, voyant l'état précaire de la caisse, ordonna d'en laisser pour nourrir d'autres pauvres aux prochaines fêtes. Mais, lui dit R. Zeira, celui qui meurt¹ doit-il faire perdre ? (Pourquoi la priver à cause de l'avenir ?) Il faut, pour elle, épuiser le fond, et le maître des fêtes (la Providence) pourvoira aux besoins futurs. Aussi, l'avis exprimé ici par R. Hinena (de remettre tout l'encaisse, le cas échéant, à l'orpheline fiancée) est conforme à ce que dit R. Zeira, et l'avis précité de R. Yossé est conforme à celui de R. Imi.

6. Si une orpheline mineure a été mariée (de son consentement) par sa mère ou par ses frères, qui lui ont donné une dot de 50 zouz ou de 100, quand elle sera majeure, elle pourra réclamer d'eux le reste de ce qu'elle doit avoir². R. Juda dit : Si elle a une sœur qui a été mariée du vivant de son père, elle aura la même dot que sa sœur. Mais les autres docteurs dirent : un homme est à une époque plus riche ou plus pauvre qu'à une autre. Il faut donc, disent-ils, faire l'estimation des biens de l'héritage, et lui donner une dot en proportion de ces biens.

Voici comment il faut compléter ce que la Mischnâ dit de la remise d'une dot à la 2^e fille, comme celle qu'a eue la 1^{re} : lorsque le père a marié (en son vivant) la 1^{re} fille et l'a dotée, la 2^e recevra autant. Quant à l'avis des autres sages sur la variation de fortune, on entend par là la différence des sentiments ; car il arrive de marier sa fille en lui donnant de l'argent, et d'autres fois le père en reçoit pour la marier³. R. Zeira demanda à R. Nahman b. Jacob et à R. Amé b. Papi : d'après qui a-t-il été énoncé qu'il faut donner à la fille non mariée le 1/10 de tout l'héritage pour son entretien ? Ce doit être, dit R. Zeira au nom de R. Jérémie, conforme à Rabbi. Mais alors, fut-il objecté devant Rabbi, lorsqu'un père a laissé dix filles et un fils, si chacune d'elles prend 1/10, il ne resterait plus rien au fils ? Voici, fut-il répondu, comment le partage se fera : la 1^{re} prend 1/10, la 2^e prend autant sur le reste, la 3^e dans les mêmes proportions, et ainsi de suite jusqu'à la dixième ; il se trouvera en somme que les filles auront perçu ensemble les 2/3 et une partie, tandis que le fils aura touché un peu moins du tiers⁴. Un père laisse 2 filles et un fils ; la 1^{re} prend le 1/10 de l'héritage qui lui revient, et aussitôt que la 2^e a pris à son tour le 1/10 sur le reste, le fils meurt ; en ce cas, R. Hiya croit devoir dire que la 2^e commence par prélever 1/10 sur le total,

1. Selon le sens adopté par Brüll, *Jahrbücher*, I, 227, d'après *Or zaroua gadaqa*, n° 27, sur notre passage. 2. C.-à-d., selon Raschi, le 1/10 des biens de l'héritage. V. ci-dessus, IV, 12. 3. Selon la situation, ou les mérites plus ou moins grands du gendre ; aussi l'on ne tient pas compte de ce mobile, et l'on estime la valeur de l'héritage. 4. Sur 100 parts, elles auront 65 et 4/3, et le fils 34 et 1/3=100.

puis elles partagent entre elles le reliquat à parts égales. Non, dit R. Yoḥanan, ailleurs on accorde à la fille le droit par priorité de prélever $1/10$ sur le total de l'héritage, parce qu'il s'agit du cas où elle n'aurait pas de quoi se nourrir (en raison de la présence du fils cohéritier); tandis qu'au présent cas, ayant déjà touché une part d'héritage, elle n'a qu'à vendre le reste de sa part pour se nourrir, en partageant avec sa sœur l'héritage à parts égales. R. Tabi au nom de R. Oschia explique pourquoi R. Hanina est d'avis de procéder en commençant par laisser $1/10$ à la 2^e fille : selon lui, puisqu'elle peut au besoin pour se nourrir, vendre des immeubles qui auraient été hypothéqués par les frères sur l'héritage, à plus forte raison elle prélèvera $1/10$ sur les biens mobiliers sous sa main. R. Yoḥanan est d'un avis contraire; car, au dire de R. Zeira, R. Yoḥanan n'autorise pas la vente des immeubles pour la nourriture des filles, et R. Hanina seul leur accorde ce droit¹. Chez R. Yassa on avait mis en dépôt les biens de certains orphelins; et comme les sœurs de ceux-ci réclamaient de quoi se nourrir, on soumit la cause à R. Eléazar et R. Simon b. Yaḳim. Ce dernier s'exprima ainsi : Il me paraît préférable de les nourrir du bien de leur père que de les nourrir par la charité publique. Quoi! s'écria R. Eléazar, si un tel fait était soumis à nos maîtres, ils ne se décideraient pas de suite à laisser toucher aux biens mobiliers de l'héritage; comment pouvons-nous décider ce point comme un fait accompli? Je vais commencer par donner à ces filles, dit R. Yossé, et si plus tard (à leur majorité) les frères orphelins veulent m'intenter un procès, je leur rembourserai le prélèvement actuel. Ceux-ci pourtant, mis au courant de cette décision, ne réclamèrent pas. R. Zeira ayant demandé devant R. Yossé quel avis doit servir de règle, on lui répondit que c'est celui de R. Hanina (de donner $1/10$ d'héritage aux filles, le prenant au besoin sur les immeubles), et le fait se réalisa. Selon R. Abin au nom de R. Ila, au contraire, on considère les biens (immeubles) comme détruits (ou inaliénables, et ne pouvant servir à nourrir les filles).

7. Si quelqu'un avant sa mort a donné en dépôt à un tiers de l'argent pour sa fille², et elle veut³ qu'on le confie à son mari, on ne le lui confie pas, et le dépositaire devra exécuter la volonté du déposant défunt. C'est l'opinion de R. Meir. R. Yossé fait une objection : si un tiers achète pour elle une terre d'après la volonté du défunt, à quoi cela servira-t-il? Est-ce que la femme ne pourra pas la vendre pour confier l'argent à son mari? Ne peut-on pas considérer cet argent comme produit par la vente? Cela s'applique seulement au cas où la femme est majeure, et non à la mineure, cette dernière n'ayant pas qualité pour agir.

Lorsque la Mischnâ dit « de ne pas le lui confier, selon R. Méir, » il s'agit

1. V. J., tr. *Guittin*, V, 3. 2. Le montant devait servir à la doter lors de son mariage, ou à lui acheter une terre. 3. Après s'être fiancée, selon la glose des Tossafistes.

du cas où le père a pris ces dispositions de finances lorsque sa fille était simplement fiancée¹ ; mais si la décision a été prise après le mariage accompli, R. Méir reconnaît aussi qu'il faut écouter la femme (le mari est alors gérant de la fortune, dont il touche l'usufruit), et si le père a remis l'argent à un tiers après que sa fille était mariée, il y a discussion entre R. Méir et R. Yossé pour savoir qui l'on écouterait. Si un père a laissé l'ordre de remettre à ses fils un sicla (= 1/2 selà) par semaine, sur ses biens, et leur entretien exige un selà complet, on leur donnera un selà. Mais s'il a formellement prescrit de « ne leur donner qu'un sicla par semaine » (sous peine de deshérence), on leur donnera un sicla ; pour la nourriture de la femme et de la fille (auxquelles cette même somme est assignée), quel qu'ait été le mode de s'exprimer, on ne délivrera qu'un sicla. On a enseigné que R. Simon b. Gamaliel dit : selon l'avis de R. Méir, si un père a laissé l'ordre de donner à ses fils un sicla par semaine, lorsque leur entretien exige un selà complet, on ne leur donnera qu'un sicla, sauf à parfaire le nécessaire en le prenant sur la caisse de bienfaisance ; d'après les autres sages, on continue à prélever sur leur patrimoine tout ce qu'il leur faut jusqu'à épuisement de l'héritage, sauf à recourir en dernier lieu à la charité publique pour les nourrir. R. Yossé dit qu'à l'aide de ceci, Hilfi put résoudre la question qui lui avait été posée ; car il avait fait un pari², en disant : Je m'asseois au bord du fleuve, et si je n'arrive pas à justifier d'après la Mischnâ chaque point enseigné par R. Hiya le grand, qu'on me jette à l'eau. (On lui rappela donc l'enseignement précité, où l'on hésite entre le devoir d'obéir à l'ordre d'un défunt, et celui d'entretenir des orphelins). Pour résoudre la difficulté, il répéta les termes de notre Mischnâ : « Le dépositaire devra exécuter la volonté du déposant défunt » (ceci l'emporte).

Si le père a prescrit³ qu'au cas où les fils meurent d'autres héritent d'eux, ils n'auront en tous cas qu'un sicla par semaine. Mais, R. Abahou n'a-t-il pas dit au nom de R. Yoḥanan que par toutes les expressions on peut transmettre à autrui la faculté d'acquérir, sauf en parlant d'héritage ? (Dès lors, en quoi cette fausse transmission influe-t-elle sur la remise par semaine ?) Il ne faut pas lire là le mot « hériter », mais celui de « prendre » (vraie transmission). Mais, objecta R. Zeira devant R. Mena, ne s'agit-il pas avant tout d'un don (du père aux fils) ? Or, il y a une discussion à ce sujet : Un homme ayant légué par écrit tous ses biens à 2 individus, les a transmis à l'un en don et à l'autre en héritage ; selon R. Eleazar, comme l'un les acquiert par don, l'autre les acquiert par héritage ; selon R. Yoḥanan au contraire, il semble que celui qui a reçu un don le possédera, sans que cette possession (acquise d'avance) influe sur l'héritage. Sur quoi, R. Pinḥas raconta que l'on soumit à R. Jérémie la question de savoir lequel des 2 avis l'emporte, et celui-ci répondit : Comme R. Eleazar a dit l'avoir su par tradition, et que R. Yoḥanan (sans s'y

1. Alors, le mari n'avait pas encore de pouvoir sur les biens de la femme.
 2. Cité aussi dans B., tr. *Taanith* (f. 21a). J., tr. *Qiddouschin*, I, 1 (f. 58^a). V. Grätz, *Geschichte*, t. IV, (2^e éd.), p. 488. 3. Suite de la Braïtha en question.

opposer) a parlé seulement de vraisemblance, le premier avis doit l'emporter en fait (pourquoi donc ne pas l'adopter aussi pour la Braïtha précitée)? Non, dit R. Samuel, il n'est pas besoin de recourir à ces déductions; il est bien dit, d'après R. Méir, que le don aux fils décédés est transmissible à d'autres par héritage. R. Yassa n'a-t-il pas dit au nom de R. Yoḥanan¹: Si de la laine sacrée d'un 1^{er} rejeton se mêle à de la profane, elle sera annulée dans une plus grande quantité; à quoi R. Ḥiya de Cippori répliqua devant R. Imi (sur la demande quelle devra être la proportion du mélange pour l'annulation) que c'est de 1 : 8, et cependant on ne l'aurait pas cru si R. Yossé n'avait observé que la Mischnâ le confirme en disant²: « Si l'on tisse dans une étoffe un fil aussi long que l'intervalle de 2 doigts avec de la laine d'un 1^{er} né d'animaux, il faut brûler l'étoffe; pour une égale quantité de cheveux d'un naziréen, ou des poils d'un rejeton d'âne, dans la confection d'un sac, il faut brûler ce sac³. » La Mischnâ suivante⁴ n'est-elle pas opposée à R. Yoḥanan: « Si après avoir légué ses biens (quoiqu'indûment), le testament porte en tête, ou au milieu ou à la fin, l'expression *à titre de don*, l'ordre du défunt sera valable? » (Il y a donc corrélation entre le terme *don* et celui d'*héritage*?) Selon R. Yoḥanan, fut-il répondu, l'un a un don et l'autre un héritage, tandis que la Mischnâ invoquée parle d'une seule et même personne, qui reçoit l'héritage en don. Mais, demanda R. Ḥagaï devant R. Yossé, pourquoi la qualification de don peut-elle profiter à un autre, puisque l'on doit à bien d'autres? Il peut s'agir du cas où il n'y a pas d'autre frère. Cependant, n'y a-t-il pas d'autres héritiers collatéraux? Il est à supposer, dit R. Hanania, fils de R. Hillel, que le père se préoccupe plus du legs à ses fils qu'à d'autres parents (aussi, le terme *don* est au profit des fils).

CHAPITRE VII

1. Si le mari fait vœu de ne pas donner à sa femme la nourriture⁵, vœu ne portant que sur 30 jours, il peut lui fournir la nourriture par un autre individu; mais si le vœu porte sur plus de 30 jours, le mari sera tenu de donner à la femme le divorce avec douaire. R. Juda dit: Si le mari est simple israélite⁶, il peut garder sa femme lorsque le vœu porte sur un mois; mais il est obligé de lui donner le divorce avec douaire, si le vœu porte sur 2 mois. Cependant, si le mari est un cohen, on lui permet de garder sa femme, même si le vœu porte sur 2 mois; mais il est obligé de divorcer avec elle si le vœu porte sur 3 mois.

Il est dit plus haut (V, 7), qu'en s'interdisant les relations conjugales avec sa femme plus d'une semaine ou 2, le mari sera tenu de la répudier et de lui

1. J., tr. *Orla*, III, 2 (t. III, p. 351). 2. Ibid., 3. 3. Donc, comme là R. Imi adopte de préférence l'avis de R. Meir, il en est de même ici. 4. Tr. *Bara bathra*, VIII, 5. 5. Cf., tr. *Yebamôth*, X, 2 (t. VII, p. 131); ci-après, XII, 7 (f. 34). 6. Un cohen ne peut reprendre sa femme divorcée.

restituer le douaire, tandis qu'ici on lui laisse une latitude d'un mois ? C'est que, plus haut, il s'agit d'un interdit du corps (qui ne saurait durer longtemps) ; tandis qu'ici il s'agit seulement d'un interdit de biens (pour lesquels on peut attendre). Mais est-il admissible que l'on forme le vœu de ne pas payer son dû ? C'est que, dit R. Yossé b. Hanina, puisque le résultat final en ce cas est de la répudier en lui rendant son douaire, et de réduire ainsi son entretien, on suppose d'avance que rien n'est dû (et l'interdit par vœu est applicable). Mais alors la femme devrait rester un plus long espace de temps qu'un mois à attendre que le mari se décide, soit à la répudier, soit à lui fournir l'entretien par un autre ? Aussi, l'application du vœu a pour cause que l'on adopte l'opinion de considérer le devoir de nourrir la femme, non comme un précepte légal, mais comme une prescription rabbinique¹. Ainsi, il a été enseigné² : Le tribunal n'ordonnera pas de nourrir la femme avec des produits provenant de la 7^e année (qui ne peuvent servir à acquitter une dette) ; mais en ce cas elle peut se nourrir à côté de son mari des mêmes produits que lui. Or, ne devrait-on pas la considérer comme un ouvrier dont le travail ne vaut pas une obole (payable avec ces produits) ? (Pourquoi donc ne pas l'autoriser à en manger même seule ?) Ceci prouve qu'on ne la considère pas comme un ouvrier de cette sorte, car le mari a pour devoir de la nourrir (par mesure rabbinique).

Pourquoi ne pas charger toujours un autre de la nourrir (au lieu de distinguer entre le vœu d'un mois, et celui qui est moindre) ? N'est-il pas enseigné de même³ : « Si l'on sait que son prochain s'est interdit par vœu d'accepter aucun profit de lui, lequel n'a pas de quoi manger, on laissera des aliments pour lui chez un boutiquier » ? N'est-ce pas analogue à l'institution d'un homme chargé de l'entretien de la femme ? Il y a cette différence que la femme peut déclarer ne vouloir accepter l'entretien d'aucun autre en dehors de son mari. Mais n'est-il pas dit plus haut (V, 9) : « Celui qui pourvoit à l'entretien de sa femme par un tiers, etc. » ? (Le mari le peut donc ?) Oui, si la femme l'accepte, tandis qu'ici il s'agit du cas où elle ne l'accepte pas. Mais alors on ne devrait pas admettre un seul jour l'entretien par autrui ? On suppose ici qu'elle consent à cet ajournement pendant un mois, dans l'espoir qu'il pourra trouver un mode d'annulation de son vœu. Samuel dit : l'intervention d'autrui est admise un mois, lorsque le vœu n'atteint qu'à cette limite ; mais si l'interdit est prononcé pour toujours, le mari devra répudier la femme de suite et lui rendre le douaire. Selon R. Zeira ou R. Abina au nom de Rab, même en cas d'interdit pour toujours, la femme consent volontiers à l'ajournement d'un mois, dans l'espoir que le vœu pourra être annulé. Selon une version, la Mischnâ parle d'un vœu d'une durée de 30 jours ; selon une autre version, il s'agit d'un vœu allant *jusqu'à* 30 jours. La 1^{re} version est à l'appui

1. Aussi, les Sages ont adopté la règle d'instituer un homme chargé de la nourrir un mois, dans l'espoir que le vœu sera annulé. 2. Tossefta au tr. *Schebiith*, ch. 4 ; J., tr. *Muasseroth*, III, 1 (t. III, p. 165), et ci-après, XIII, 1. 3. Tr. *Nedarim*, IV, 8.

de l'avis de Rab (le chiffre 30 se rapporte à la suite, au devoir de charger quelqu'un de nourrir la femme, en cas de vœu prononcé pour toujours); la 2^e version confirme l'avis de Samuel (pour le seul vœu limité à 30 jours, on pourvoit à la nourriture provisoire de la femme, non en cas de vœu illimité).

Selon R. Yossé, la discussion de notre Mischnâ (entre R. Juda et le préopinant, ou R. Méir) a lieu au cas où c'est la femme d'un cohen. Alors, « si le vœu porte sur plus de 30 j., le mari sera tenu de répudier la femme », au commencement du 2^e mois; R. Juda dit: « Lorsque le mari est simple israélite, il peut garder la femme si le vœu porte sur un mois, et il est obligé de la répudier dès que commence le 2^e mois si le vœu s'étend à 2 mois. » Enfin, « si le mari est cohen, il pourra garder sa femme 2 mois; mais il sera tenu de la répudier lorsque le vœu s'étend à 3 mois », dès que commence le 3^e mois. Un autre enseignement encore¹ diffère d'avis: en ce dernier cas, c'est à la fin du 3^e mois que le mari devra répudier la femme, selon R. Méir (le préopinant). Mais, répliqua R. Mena à R. Yossé, pourquoi de ce qui n'a pas été énoncé devoir être exécuté, fais-tu l'objet d'une discussion nouvelle? Il faut donc admettre que la Mischnâ relate la discussion même au cas où le mari est simple israélite; d'après l'un, lorsque le vœu porte sur plus de 30 jours, le mari devra répudier la femme dès que commencera le 2^e mois; d'après R. Juda au contraire, et même si le mari est simple israélite, lorsque le vœu porte sur 2 mois, le mari devra répudier à la fin du 2^e mois; lorsqu'enfin le mari est simple israélite, le mari garde la femme en cas de vœu pour 2 mois, et il est tenu de la répudier à la fin du 3^e mois, si le vœu s'étend à 3 mois. On a de même enseigné que ce dernier point, d'ajourner la répudiation à la fin du 3^e mois pour la femme d'un cohen, est admis par tous d'un commun accord.

2. Si le mari fait un vœu empêchant sa femme de manger d'aucun fruit², il devra divorcer et rendre le douaire. R. Juda dit: le simple israélite la gardera s'il s'agit d'un mois; mais pour 2 mois, il se séparera d'elle; s'il s'agit d'un cohen, il la gardera lorsque le vœu porte sur 2 mois, et il se séparera s'il est question de 3 mois.

3. S'il défend par vœu à sa femme de se parer d'un certain genre de parure, il devra divorcer et rendre le douaire. R. Yossé dit: s'il s'agit d'individus pauvres, le mari n'est tenu de divorcer avec sa femme que si le vœu porte sur un temps indéfini; s'il s'agit de personnes riches, il est tenu de divorcer si le vœu porte sur 30 jours³.

4. Si le mari a défendu par vœu à sa femme d'aller chez son père⁴, lorsque celui-ci demeure dans la même ville, le mari gardera sa femme,

1. Tossefta à ce tr., ch. 7. 2. S'il dit p. ex.: « Je fais vœu de ne jamais rester avec ma femme si elle prend cette nourriture », selon l'explication des gloses. 3. Ici, la loi rabbinique veut protéger les femmes, pour que les maris ne puissent pas leur imposer de privation. 4. S'il s'est interdit de rester avec elle au cas contraire.

pourvu que le vœu ne dépasse pas la durée d'un mois ; mais il sera obligé de la répudier et de lui restituer le douaire, s'il a fait le vœu pour 2 mois. Si le père de la femme demeure dans une autre ville, le mari la gardera quand le vœu ne porte que pour le temps d'une seule fête ; mais il sera obligé de la répudier et de restituer le douaire, s'il a fait le vœu pour le temps des 3 fêtes¹.

Est-il admissible qu'un homme expose par vœu la vie d'autrui (s'il défend à la femme de manger) ? Non, et voici ce que le mari lui a dit : Si tu manges des fruits d'un tel, il te sera interdit de jouir de mes biens ; en cas de transgression de cette défense, la femme ne peut plus jouir de rien chez le mari (et celui-ci devra lui donner divorce avec restitution de douaire). Mais n'est-ce pas le sujet énoncé en tête du chapitre (où il est dit d'ajourner le divorce d'un mois) ? Il s'agit ici du cas où la femme a énoncé le vœu d'interdit, que le mari a entendu sans l'annuler ; or, on adopte ici l'avis que le mari (par cette omission) a causé l'état de gêne² de la femme ; il devra donc la répudier et restituer le douaire. R. Houna dit : même d'après l'avis contraire, disant que la femme en énonçant le vœu a provoqué elle-même sa situation et divorcera sans recevoir le douaire, il est admis que le mari a créé l'état fâcheux dont elle pourrait souffrir, puisqu'il a confirmé le vœu (il doit donc restituer le douaire).

R. Houna dit que dans la Mischnâ (§ 3) il faut entendre l'avis de R. Yossé en ce sens : s'il s'agit d'individus pauvres, le mari n'est tenu de divorcer que si le vœu porte sur un long temps (qui toutefois ne dépasserait pas un an). Selon Oula b. Ismaël au contraire, il s'agit d'un temps réellement illimité ; car s'il y a une limite, fût-elle de dix ans, il est permis d'attendre, puisque le renard ne meurt pas par la poussière de sa caverne³. Selon Nathan b. Oschia, R. Yohanan dit qu'il faut avoir spécifié une exception dans le vœu pour l'époque de la fête (où chacune met ses ornements).

R. Zeira dit (au sujet de l'interdit à la femme d'aller chez son père, § 4) qu'il a été enseigné ailleurs : L'interdit par vœu adressé à la femme, de ne pas se baigner, ne peut dépasser une semaine dans les villes, ni deux semaines dans les villages, ou la défense de se chausser, dans les villages 3 mois, et dans les villes, d'une époque (menstruarum) à l'autre (sous peine de séparation). — En parlant ici de fête, dit R. Yohanan, il s'agit du jour où son père l'engage à rester avec son mari⁴. Quel est le jour nommé ainsi ? C'est, répond R. Yossa b. R. Aboun, le 1^{er} jour de fête où, après que la femme est allée chez son père, celui-ci l'engage à rejoindre son mari. \

5. Celui qui fait un vœu pour empêcher sa femme d'aller dans les

1. Il s'agit des 3 fêtes de Pâques, Pentecôte et Tabernacles (=6 mois de la 1^{re} à la 3^e fête). 2. Littéral. il lui enfonce le doigt entre les dents. V. Tossefta au tr. *Nazir*, ch. 3. 3. Habitué à cette poussière, elle ne l'incommode pas. On veut dire que, par l'habitude, l'objet le plus répugnant ne cause plus d'aversion. V. Schuhl, *Sentences*, p. 322. 4. V. J., tr. *Pesahim*, VIII, 1 (t. V, p. 122).

maisons de deuil ou aux festins, est obligé de la répudier et de lui donner le douaire, parce qu'il lui ferme ainsi partout les portes ; mais si le mari a un motif pour cet empêchement, il est dans son droit. S'il a mis à son vœu la condition que sa femme répète à un autre ce qu'elle lui dit, ou ce qu'il lui dit¹, ou qu'elle remplisse des cruches et les vide au fumier (comme une personne inconsciente²), il est obligé de la répudier et de lui rendre son douaire.

6. Voici celles qu'on peut répudier sans restituer le douaire : celle qui transgresse la loi de Moïse ou les mœurs juives. De quelles lois mosaïques s'agit-il ? Si elle donne à son mari des aliments défendus pour défaut de dîme, ou si elle le trompe sur l'époque des menstrues³, ou si elle ne fait pas son devoir en ce qui se rapporte à la *Hallah* (Nombres, XV, 20), ou si elle a fait des vœux et qu'elle ne les accomplit pas. Quelles sont les infractions aux mœurs juives dont il est question ici ? Marcher tête nue au dehors⁴, ou filer dans la rue (dans une attitude inconvenante), ou parler avec tout le monde (en plaisantant avec des jeunes gens). Aba Saül dit : Si elle maudit les parents de son mari en sa présence. R. Tarfon ajoute : Si elle est crieuse ; et l'on entend par là celle qui parlant dans sa maison élève tant la voix que ses voisins l'entendent chez eux.

Si le mari lui interdit par vœu d'emprunter un tamis ou un van, il devra la répudier et donner le douaire, parce qu'il lui fait une mauvaise réputation parmi ses voisines. Par contre, si elle s'est interdit par vœu d'emprunter un tamis ou un van, elle devra se séparer de son mari sans avoir droit au douaire, car elle fait à son mari une mauvaise réputation parmi ses voisins à lui. Si le mari a fait à la femme défense par vœu d'aller dans les maisons de deuil ou aux festins, il devra divorcer et rendre le douaire ; car elle peut se trouver exposée dès le lendemain à être elle-même en deuil, et personne n'aura souci d'elle pour la consoler. Par contre, si elle s'est interdit par vœu d'aller dans les maisons de deuil ou aux festins, elle devra se séparer sans recevoir le douaire ; car dès le lendemain le mari peut se trouver avoir un cas de deuil, et personne n'aura souci de venir le consoler. R. Méir, au nom de R. Akiba son maître⁵, explique ce verset (Ecclés. VII, 2) : *Mieux vaut aller à la maison de deuil qu'à celle du festin, car c'est la fin de tout homme, et le vivant prend la chose à cœur*. A quoi bon ce dernier membre de phrase (qui semble superflu, après la réflexion sur la fin de tout homme) ? On veut dire par là qu'il est bon d'agir pieusement envers le défunt, pour que d'autres à leur tour agissent de même envers vous au jour final ; de le

1. Preuve d'une conduite légère. 2. Selon d'autres, qu'elle se livre à des manœuvres abortives. 3. Époque pendant laquelle il est défendu aux époux de cohabiter. 4. V. J., tr. *Sôta*, I, 1 (t. VII, p. 223). 5. Tossefta à ce tr., ch. 7.

déplorer pour qu'ils vous déplorent ; de l'enterrer pour qu'ils vous enterrent ; de l'accompagner à la sépulture pour que vous soyez accompagnés. — « Si le mari invoque un motif pour empêcher la femme d'y aller, est-il dit, il est dans son droit », c'est-à-dire s'il craint des conséquences fâcheuses pour l'honneur. « S'il a fait au vœu la restriction que sa femme répète à un autre ce qu'elle lui a dit en particulier (des détails intimes), ou ce qu'il lui a dit à elle en particulier, ou si elle remplit des cruches et les vide au fumier, il devra divorcer et rendre le douaire. » Par ce dernier tableau, on entend à Babylone une conduite semblable à Er (l'onanisme) ; selon les rabbins de la Palestine, il s'agit d'une suite de faits inutiles (de sottise).

En tous les cas cités par la Mischna (§ 6), on suppose l'attestation de témoins (qui convainquent la femme de mensonge). Elle dit par exemple : un tel a rédimé le blé, ou un tel qui a vu ma tache l'a déclarée nulle, ou un tel a prélevé la Halla sur ma pâte, ou un tel a annulé mes vœux ; puis, enquête faite, il se trouve qu'en tous ces points elle a menti. Si elle a donné au mari des aliments non rédimés, ou si elle l'a trompé sur l'époque des menstrues, ou si elle n'a pas prélevé la Hallah, en tous ces cas on comprend qu'elle soit punie, parce qu'elle a provoqué les péchés issus de là ; mais quel est le mal pour le mari « si elle a fait des vœux qu'elle n'accomplit pas » ? Il peut déclarer qu'il ne veut pas d'une femme qui, pour n'avoir pas réalisé ses vœux, cause la mort de ses enfants. Or, on a enseigné au nom de R. Judan¹ : à cause du péché de n'avoir pas accompli les vœux, les enfants meurent, comme il est dit (Jérémie, II, 30) : *Pour le mensonge², j'ai frappé vos enfants*. « Marcher tête nue », est-il dit, est interdit même dans la cour, et il va sans dire dans une ruelle (commune à plusieurs maisons). R. Hiya dit au nom de R. Yoḥanan : la femme qui est en capuche (capitium) n'est pas considérée comme marchant tête nue, si elle est dans la cour ; mais si elle est dans cet état dans une ruelle, elle est coupable du fait de marcher tête nue au dehors. Telle cour sera considérée comme une ruelle³, et telle ruelle pourra être envisagée comme une cour : si dans une cour il y a beaucoup de passants, elle sera comme une ruelle (avec interdit à la femme d'être seulement couverte d'une capuche) : mais une ruelle où il n'y a pas de passants sera considérée comme un cour (non publique).

« Aba Saül dit : celle qui maudit ses enfants en présence des parents de son mari. R. Tarfon ajoute la femme crieuse, et l'on entend par là, selon Samuel, celle qui parlant dans sa maison élève tant la voix que ses voisines l'entendent chez elles ». Selon Rab, c'est la femme que l'on entend d'un lit à l'autre (d'une autre pièce) dans ses relations conjugales. On a enseigné que R. Hanin dit au nom de Samuël : soit pour les femmes qui en divorçant ne reçoivent pas le douaire (par suite d'irrégion ou d'inconduite), soit pour celles qui dès le mariage n'ont pas droit au douaire et ne le reçoivent pas à la sépa-

1. Cf. J., tr. *Sabbat*, II, 6, commencement (t. IV, p. 38). 2. Littérat. : *En vain*, sans résultat. 3. V. J., tr. *Pesahim*, I, 1 (t. V, p. 4).

ration, comme p. ex. une orpheline fiancée par sa famille en sa minorité (qui refuse, une fois majeure, de donner suite au mariage), ou la femme sur laquelle il y a eu erreur de nom, ou celle d'une stérilité évidente, il importe peu qu'il s'agisse du douaire ordinaire de 200 zouz à une vierge et de 100 à une veuve, ou même d'un douaire de mille dinars : elle le perd tout entier et n'a droit qu'à un dédommagement pour usure des effets qui sont encore présents ; de plus, la femme répudiée pour soupçon d'inconduite ne reçoit pas même un dédommagement pour usure d'effets. A-t-elle le droit d'emporter les cadeaux paraphernaux¹ de fiançailles ? R. Zeira l'accorde ; R. Ila est d'avis de les refuser, considérant cette femme comme morte (et dont, par conséquent, le mari hérite tout). R. Ila, R. Yossa, ou R. Aba b. Cohen penche à dire au nom de R. Hanina b. Gamaliel : Seulement pour les femmes qui en divorçant ne reçoivent pas le douaire², il importe peu qu'il s'agisse du douaire ordinaire de 200 et 100 zouz, ou même d'un douaire de mille dinars : elles perdent en ce cas le tout, avec les suppléments. R. Simon dit au nom de R. Yoḥanan : toute Mischnâ où il est question de refuser le douaire se rattache au présent enseignement (de ne pas restituer non plus les suppléments). Dans quel enseignement, demanda R. Mena en présence de R. Yassa, en est-il question ? Est-ce celui de R. Hanin au nom de Samuel (précité, et comprenant toutes les femmes qui perdent le divorce) ? Non, répondit R. Yossé, il s'agit de celles pour qui tous sont d'accord à refuser le supplément (seulement les femmes déchues par leur fait). En effet, R. Ḥiya enseigne : les femmes qui transgressent la loi perdent tout, même le supplément, R. Eléazar dit au nom de R. Hanin : si l'on voit une femme remettre le dernier vêtement³ et un colporteur de parfums (pour toilette de femme) quitter la maison, il y a là un indice de débauche, et il y aura divorce. S'il y a de la salive devant le lit de la femme, ou devant celui du mari, la conséquence sera la même pour la femme ; s'il y a une sandale d'homme devant le lit de la femme, ou à l'inverse une sandale de la femme devant le lit de l'homme, c'est une preuve d'interversion commise par un étranger⁴, et il y a là indice de débauche. Il en est de même si tous deux sortent d'un endroit obscur, ou s'ils s'aident mutuellement à sortir d'une fosse, ou s'ils se frappent mutuellement le flanc au bain (sur le corps nu). Hanina b. Iqa dit au nom de R. Juda : en tous ces cas, lorsque la femme prouve l'innocence de ses actes, on la croit. R. Aḏa b. Aḥva dit au nom de Rab que l'on consulta Rabbi sur l'attestation des faits analogues (d'apparence d'inconduite), et il répondit que c'est insuffisant pour séparer les époux. On demanda devant lui : Quelle est la règle si l'on voit un étranger embrasser une femme sur la bouche ? Alors, dit-il, nul doute qu'il faut divorcer. Et le même fait s'est présenté un jour ; à la suite de quoi, R. Yossa consulté dit que la femme devra être répudiée, sans recevoir le douaire.

1. Cf. ci-dessus, V, 8 (10).

2. Non celles qui n'y ont pas droit en principe.

3. Pour le mot *Sinar*, v. tr. *Sôta*, I, 2 (t. VII, p. 229 n.).

4. V. B., tr. *Yebamoth*, f. 24.

Cependant, les parents de la femme présentèrent des observations et dirent : Si elle est sotte, qu'elle soit répudiée sans avoir droit au douaire ; mais si elle ne l'est pas (si elle se justifie), elle doit avoir droit à prendre le douaire complet. Que l'on apporte le contrat de mariage, dit R. Mena, et nous le lirons. On l'apporta et on y trouva écrit ceci : « Si cette femme épouse un tel, mais qu'elle ne puisse le voir (ne pouvant le souffrir), qu'en se séparant elle prenne la moitié du douaire. » Or, dit R. Abin, du moment qu'elle a consenti à ce qu'un homme la baise sur la bouche, c'est une preuve qu'elle ne le hait pas, et elle n'a droit en se séparant qu'à la moitié du douaire (de même, la femme qui a agi ainsi a droit au demi douaire). Si elle se trouve sur les genoux de l'homme, ou lui sur les genoux de la femme, on la soupçonne d'adultère ; il en est de même si on les voit se tenant embrassés, ou se donnant des baisers, ou s'ils se suivent en fermant la porte après eux. Au cas où ils poussent le verrou de la pièce où ils sont, il y a doute sur la culpabilité.

7 (8). Si quelqu'un consacre une femme à condition qu'elle n'ait pas d'engagement par vœu ¹, et il se trouve ensuite qu'elle en a prononcé un, le mariage sera nul ; s'il l'a épousée sans condition, et elle est engagée, elle se séparera sans recevoir le douaire. Si un homme a épousé une femme à la condition qu'elle n'ait pas de défauts (infirmités), et il se trouve qu'elle en a, le mariage est nul. S'il l'a épousée sans condition, et il se trouve qu'elle a des défauts, il peut la répudier sans lui donner le douaire. Les défauts énumérés dans la Bible à propos des Cohanim (Lévit. XXI, 18-20) et qui les rendent impropres au service du culte, peuvent devenir des causes d'annulation des mariages.

9. Si, à la fiancée, il survient des défauts pendant qu'elle est encore chez son père, celui-ci est tenu de prouver que ces défauts sont survenus après les fiançailles ², et qu'ainsi le champ du fiancé se trouve abimé. Si les défauts se manifestent après l'entrée de la femme au domicile conjugal, c'est au mari de prouver que ces défauts existaient avant les fiançailles, pour conclure qu'il y a eu erreur dans l'acquisition. Tel est l'avis de R. Meir. Les autres sages disent : on peut seulement arguer ainsi pour les défauts cachés, non pour ceux qui sont à découvert ; s'il y a un bain public dans la ville, le mari ne peut pas non plus arguer ainsi des défauts cachés, que ses parentes auraient eu occasion de voir.

Les « défauts » dont il est question ici sont énumérés dans le texte ³. Mais de quels « vœux » s'agit-il ? R. Yoḥanan au nom de R. Simon b. Yoçadaq répond qu'il s'agit des vœux graves faits par une femme, comme de ne pas manger de viande, ou de ne pas boire de vin, ou de ne pas se revêtir d'étoffe de

1. Tr. *Qiddouschin*, II, 2. 2. Cf. J., tr. *Bara mecia'*, IV, 1 (f. 9°) ; tr. *Qiddouschin*, I, 6 (f. 60°). 3. On sait par la Bible « quels défauts rendent le cohen impropre au culte ». Cf. J., tr. *Qiddouschin*, II, 4 (f. 62°).

couleur. R. Zeira dit : les vêtements en lin fin qui viennent de Beth-Schean¹ équivalent aux étoffes de couleur. R. Yossé dit que notre Mischnâ annule le mariage de celle qui a été épousée « à condition qu'elle n'ait pas d'engagement par vœu » (admettant alors comme tels ce qui vient d'être spécifié par R. Yoḥanan) ; mais si l'homme a posé d'une façon plus explicite la condition « qu'elle n'ait formulé *aucun* vœu », fût-ce le vœu (insignifiant) de ne pas manger de choux, c'est un vœu (et le mariage est nul). Ainsi, si la femme s'est rendue chez un vieillard (un sage), qui a rompu son vœu, l'union sera maintenue ; mais si elle est allée chez un médecin (à cause de ses défauts), et il l'a guérie, elle n'est pourtant pas mariée. D'où vient cette différence entre le sage qui annule un vœu et le médecin qui guérit les défauts ? C'est que le sage, par son annulation², produit un effet rétroactif (comme s'il n'y avait pas eu de vœu obviant à l'union), tandis que la guérison obtenue grâce au médecin n'a qu'un effet ultérieur³. Selon un autre enseignement, même lorsqu'après s'être rendue chez un sage la femme a été déliée de ses vœux, la consécration en mariage est nulle. Ce dernier enseignement est conforme à R. Eléazar ; car il est dit ailleurs⁴ : « Celui qui répudie sa femme à cause d'un vœu qu'elle a prononcé ne pourra plus la reprendre ; selon R. Meir, pour tout vœu qui ne saurait être délié sans l'enquête d'un sage, on ne pourra pas la reprendre ; mais pour le vœu qui n'exige pas une telle enquête, on peut la reprendre⁵. R. Eléazar dit que l'on a défendu un cas à cause d'un autre analogue. » Or, R. Eléazar opine ainsi, parce qu'il interdit aussi bien le cas où il y a eu un vœu exigeant l'enquête d'un savant, comme le cas d'un vœu qui ne l'exige pas (c'est donc aussi, selon lui, que malgré l'annulation du vœu par un sage, le mariage est déclaré ici nul). Selon un enseignement, au cas où le mariage est déclaré nul, la femme est libre de se remarier, sans qu'il lui faille d'abord un acte de divorce ; selon un autre enseignement, malgré la nullité du mariage, il est interdit à la femme de se remarier sans divorce préalable. Les compagnons d'étude ont supposé que la 1^{re} opinion correspond à celle de R. Eléazar⁶, et la 2^e opinion, qui interdit à la femme de se remarier sans divorce préalable, représente l'avis des autres sages⁷. Mais il n'en est rien, et les 2 hypothèses précédentes peuvent s'expliquer selon les autres sages ; la divergence d'avis repose sur ceci : Il est dit qu'à la femme qui avait émis un vœu (et le 1^{er} mariage étant annulé), il est permis de se remarier sans divorce préalable ; car, puisqu'elle sait qu'elle peut aller consulter un savant et elle ne l'a pas fait avant d'en aviser son mari, il n'y a plus à craindre une telle démarche, et il n'est pas besoin de divorce préalable. D'après l'autre hypo-

1. Neubauer, *ibid.*, p. 175. 2. V. J., tr. *Nazir*, IV, 4 (f. 53b). 3. Il n'em-pêche pas qu'il y ait eu défaut. 4. J., tr. *Guittin*, IV, 7 (f. 46a). 5. On ne craint pas l'abus que l'homme, regrettant le divorce, dise qu'il l'eût évité s'il avait eu le pouvoir d'annuler le vœu. 6. Il suppose que l'homme n'aime pas voir sa femme abaissée au tribunal par l'annulation, et il ne craint pas qu'elle aille consulter les Sages. 7. Ils éprouvent la crainte rejetée par le préopinanti.

thèse, une telle femme, malgré la nullité du 1^{er} mariage, ne peut pas se remarier avant d'avoir reçu un acte de divorce : c'est qu'en ce cas on éprouve la crainte qu'après coup (après le 2^e mariage), elle aille consulter le sage sur le vœu antérieur, dont celui-ci la délierait ; par suite de quoi, le 1^{er} mariage aurait de nouveau une valeur rétroactive, et les enfants issus de la 2^e union (contractée indûment) seraient illégitimes ; voilà pourquoi il faut obvier à la possibilité de ce cas par un divorce préalable.

R. Simon b. Lakisch dit : lorsque dans notre Mischnâ il est question « d'épouser une femme sans établir de condition, puis il se trouve qu'elle était engagée par vœu, elle sera répudiée sans recevoir le douaire », c'est au cas où la consécration avait été faite à cette condition, non rappelée lors de l'admission de la femme au domicile conjugal ; sans quoi, si une telle condition n'a été jamais établie, la femme a droit au douaire. Selon R. Yoḥanan, même en ce cas d'absence totale de condition préalable, la femme n'a pas droit au douaire¹. Malgré cela, dit R. Iliya au nom de R. Yoḥanan, même en admettant qu'après la consécration faite à condition, l'intégration au domicile s'est effectuée sans rien rappeler, le divorce préalable est exigible². R. Zeira demanda devant R. Mena : lorsque quelqu'un a consacré une femme sans condition, et qu'après avoir constaté des engagements par vœu ou des défauts il la répudie comme fiancée, quel est l'avis de R. Simon b. Lakisch ? (A-t-elle droit au douaire, ou non) ? On peut résoudre cette question par les termes de notre Mischnâ : « S'il survient des défauts à la fiancée pendant qu'elle est encore chez son père, celui-ci est tenu de prouver que ces défauts sont survenus après les fiançailles. » Par conséquent, si le père a fourni ces preuves, la fille a droit au douaire lors de la séparation (donc elle y a droit au cas précité, où elle est encore en puissance paternelle). Est-ce à dire qu'il ne s'agit pas dans la Mischnâ, lors de la constatation des défauts, du cas de consécration sans condition (suivie d'une répudiation après fiançailles, et qu'il n'y ait pas lieu de donner le douaire), ou est-ce selon l'hypothèse première d'une consécration faite à condition ? On le voit par la fin de cette Mischnâ, disant : « On peut seulement arguer ainsi pour les défauts cachés, non pour ceux qui sont à découvert » ; or, s'il s'agissait d'une consécration faite à condition, le mari pourrait aussi faire valoir ses arguments pour les défauts visibles (c'est donc qu'il ne s'agit pas d'une union à condition, et la répudiation après fiançailles donne droit à la femme d'avoir le douaire). Mais, objectèrent les compagnons d'étude devant R. Yossé, ne peut-on invoquer la fin de la même Mischnâ, qui est opposée à l'avis de R. Simon b. Lakisch, où il est dit : « Après l'entrée de la femme au domicile conjugal, c'est au mari de prouver que les défauts existaient avant les fiançailles » ; si donc, il fournit cette

1. Les termes de la Mischnâ, « s'il l'a reçue chez lui sans condition », sont absolus, et pourtant la femme ne reçoit pas le douaire. 2. On ne remet pas le douaire, car on ne suppose pas la validité rétroactive du mariage, en fait d'argent ; mais, comme interdit, on l'admet : il faut donc le divorce.

preuve, la femme répudiée ne reçoit pas le douaire, tandis que R. Simon b. Lakisch a dit plus haut qu'à défaut de conditions faites lors du mariage la femme a droit au douaire lors du divorce? R. Cohen répond au nom des rabbins de Césarée que notre Mischnâ parle d'une intégration de la femme au domicile conjugal sans cohabitation; R. Simon b. Lakisch au contraire parle d'une cohabitation effectuée, et il est à supposer qu'à la suite de cette relation intime le mari s'est déclaré satisfait (et il a excusé les défauts¹).

« Les défauts qui rendent les cohanim impropres au service du culte peuvent devenir des causes d'annulation du mariage. » On a ajouté² à cette liste de défauts, pour la femme, la mauvaise odeur de la bouche, un excès de sueur, et une verrue même sans poil. R. Amé b. Ouqba dit au nom de R. Yossé b. Hanina que ce dernier défaut en est seulement un s'il se trouve sur la peau du visage. Mais notre Mischnâ n'a-t-elle pas dit : « On peut seulement arguer ainsi pour les défauts cachés, non pour ceux qui sont à découvert »? Or, la verrue n'est-elle pas un défaut visible, qu'évidemment le fiancé a vu et accepté? (Comment donc serait-ce une cause d'annulation)? Il peut s'agir du cas où ce défaut était caché derrière la tête, sous la cape (non visible). On a enseigné : une verrue bordée de poils, qu'il s'agisse d'une grande ou d'une petite, soit sur le visage, soit sur le reste du corps, est un défaut (à l'égard du Cohen, comme pour une femme); s'il n'y a pas de poil et qu'elle est sur le visage, c'est un défaut (pour la femme seulement). Cette dernière règle n'est vraie que pour la petite verrue; mais pour une grande, que ce soit sur le corps (caché) ou au visage, elle constitue un défaut (cause de séparation). A quelle taille une verrue sera-t-elle appelée grande? Selon R. Simon b. Gamaliel, si elle a la grandeur d'un Assarion italien; selon R. Eléazar b. Hanina, on prend pour mesure le dinar de Gordien³, qui est grand comme la moitié d'un petit dinar d'or. — R. Redifa, R. Yona, R. Jérémie demandèrent : comment considère-t-on une femme chauve, qui n'a qu'une ligne de cheveux⁴ faisant le tour de la tête d'une oreille à l'autre (ce qui n'est pas considéré comme défaut chez un cohen)? Les compagnons d'étude ont voulu éclaircir ce doute à l'aide de l'enseignement qui précède : On ajoute à la liste de défauts (de notre Mischnâ) la mauvaise odeur de la bouche, un excès de sueur, et une verrue sans poil. Or, comme il n'y est pas question de calvitie, on a supposé que ce n'est pas un défaut. Mais R. Samuel, fils de R. Yossé b. R. Aboun, vint dire, de la part de R. Nassa, que c'est un défaut chez la femme; on l'avait omis, il est vrai, parce qu'on énumère seulement ce qui est aussi laid chez l'homme que chez la femme, tout en constituant seulement un défaut légal pour l'un, non pour l'autre; tandis qu'on n'a pas enseigné ce qui est un ornement pour l'homme, comme une ligne circulaire de cheveux sur une tête nue, et serait en même temps un défaut pour la femme (entraînant la nullité de mariage). Ce qui prouve

1. Aussi, en cas de divorce, il lui doit le douaire.

2. Tossefta à ce tr., ch. 7.

3. V. Zuckermann, *Tal. Gewichte u. Münzen*, p. 28.

4. V. tr. *Bekhoroth*, VII, 2.

qu'il en est ainsi (que la Braitha ne le compte pas comme un défaut pour la femme, dès qu'il est un ornement d'homme), c'est que la barbe qui orne l'homme est un défaut à la femme¹, et pourtant on ne la cite pas parmi les défauts de femme à ajouter au nombre de ceux de la Mischnâ. De même, les seins qui ornent la femme forment un défaut à l'homme, et pourtant on n'en parle pas comme défaut à ajouter pour le cohen. — Lorsque la Mischnâ distingue entre les défauts survenus à la femme dans la maison paternelle et ceux qu'elle a eus après l'intégration du domicile conjugal (avec charge de prouver quand ils sont survenus), il s'agit de défauts qui d'ordinaire n'arrivent pas tout-à-coup; mais pour ceux qui sont dans ce cas, fussent-ils même survenus avant l'entrée de la femme au domicile conjugal, le mari est tenu de prouver qu'il a établi la condition de faire attention même à l'arrivée de ses défauts inopinés (sous peine de nullité).

9 (8). S'il survient au mari des défauts (infirmités, après le mariage), il n'est pas obligé de répudier sa femme. R. Simon b. Gamaliel dit : on l'en dispense si ces défauts sont secondaires; mais s'ils sont graves, on doit l'obliger à répudier sa femme (et à donner le douaire).

10 (9). Voici ceux qui sont tenus de répudier la femme (et de donner le douaire) : le lépreux, celui qui a un polype (polypus), l'ouvrier fermenteur (dans les choses d'une odeur infecte), le fondeur en cuivre et le tanneur, βαρυντής, n'importe que ce soient des travaux nouveaux, ou d'une date antérieure au mariage; car pour tous, observe R. Méir, malgré la condition faite d'avance, la femme peut dire qu'elle avait cru pouvoir les supporter², mais elle s'aperçoit maintenant qu'elle ne le peut pas. Les autres docteurs disent : Si la femme a connu ces défauts avant le mariage, elle est obligée de les supporter, excepté la lèpre, parce que le coït est nuisible³ au mari lépreux. Un fait s'est présenté à Sidon, où une femme avait un mari tanneur; le mari étant mort (sans enfant), son frère, qui exerçait le même métier, voulait accomplir le lévirat (épouser sa belle-sœur veuve); mais les docteurs ont rendu la décision que la femme a le droit de dire qu'elle a pu supporter son mari, mais qu'elle ne pourra pas supporter le frère du défunt.

R. Juda dit au nom de Rab comment il faut rectifier la Mischnâ (§ 8) : Un homme ayant eu des défauts (avant de se marier) n'est pas tenu de divorcer⁴; mais si les défauts sont survenus après l'union, il est tenu de divorcer. R. Aba b. Cahana dit au nom de R. Yohanan que l'avis de R. Simon b. Gamaliel sert de règle. Aussi, comme un fait de ce genre (après avoir constaté des infirmi-

1. Cf. B., tr. *Sabbat*, f. 122; *Bava mecia'*, f. 84, et le supplément au journal *Magguid*, an IX, p. 95. 2. Cf. J., tr. *Bava bathra*, II, 3 (f. 13^b). 3. Littéralement : « le fait fondre », le rend phthisique. 4. Il est manifeste que la femme a passé outre.

tés graves) fut soumis à R. Jérémie, à Kofiah¹, le mari fut contraint de divorcer. Selon l'explication précitée de Rab, le préopinant (de la Mischnâ) suppose le cas de la présence préalable des défauts (même secondaires), et R. Simon b. Gamaliel parle de défauts survenant nouvellement. R. Zeira dit : l'avis exprimé ici par R. Simon b. Gamaliel est conforme à celui de R. Meir. Duquel des avis émanant de R. Meir s'agit-il ? Est-il question de son avis dans la Mischnâ précédente (où il dit de ne pas distinguer entre les défauts cachés d'une femme et ceux qui sont à découvert), ou bien s'agit-il de la Mischnâ suivante (disant, § 9 : « pour tous, observe R. Méir, malgré la condition préalable, la femme peut dire qu'elle avait cru pouvoir les supporter ») ? Or, il ne saurait être question de la Mischnâ précédente, où l'argumentation porte sur les conditions faites d'avance (tandis qu'ici il n'en est pas question, et R. Simon b. G. n'impose le divorce qu'en cas de survenue nouvelle des défauts), et il ne saurait non plus s'agir de R. Meir dans la Mischnâ suivante, car il dit là que « la condition préalable ne sert à rien » ? Il faut donc reconstituer la 1^{re} version de la Mischnâ, et la supposer émanant entièrement de R. Simon b. Gamaliel². Est-ce à dire que la Mischnâ suivante, disant : « Voici ceux qui sont tenus de répudier leur femme, etc. », n'émane que des autres sages (non de R. Simon b. Gamaliel³) ? On peut résoudre cette question à l'aide de cet enseignement⁴ : Selon R. Simon b. Gamaliel, on dit de quelqu'un qu'un défaut grave lui est survenu, s'il est devenu borgne, ou s'il a eu une main coupée, ou s'il est devenu paralysé d'une jambe ; il devra aussitôt répudier la femme et lui donner le douaire (il n'y est pas contraint en d'autres cas). Donc, il en résulte que la Mischnâ précédente émane de R. Simon b. Gamaliel, et la suivante est conforme seulement aux autres rabbins.

Par « ouvrier fermenteur » (§ 9), on entend celui qui amasse des excréments (pour l'engrais, ou la lessive) ; selon d'autres, cette action est spéciale au tanneur. En effet, dit R. Zeira, la Mischnâ confirme le premier avis, en disant (à part) « le tanneur ». Le « fondeur en cuivre » est celui, dit Samuel, qui tire le cuivre de la mine. On a enseigné que R. Simon b. Gamaliel raconte avoir rencontré un vieillard lépreux venant de Cippori, qui lui dit : Des 24 espèces de lèpre qui existent, il n'y en a pas de pire, et à laquelle les relations conjugales soient plus nuisibles, que celle qui fait naître un ver au cerveau. R. Samuel b. Nahman dit au nom de R. Jonathan : de cette plaie, Pharaon a été frappé (lorsqu'il voulut prendre Sara), comme il est dit (Genèse, XII, 17) : *L'Éternel frappa de grandes plaies Pharaon et sa maison*. Selon R. Bera-khia, Dieu frappa Pharaon⁵, qui s'était proposé (ἐπ'οληψεν) de toucher le corps (σῶμα) de la Matrone (Sara). Il y a 24 sortes de cèdres⁶ ; mais le Bible

1. Nom de localité à ajouter à la géographie du *Talmud*. 2. Il s'agit de défauts nouveaux, avec distinction entre les défauts secondaires et les graves. 3. Persiste-t-il, en ces cas, à ne prescrire le divorce que pour les défauts survenus après l'union ? 4. Tossefta à ce tr., ch. 7. 5. V. Rabba à Genèse, ch. 41, commenc., et Lévit., ch. 12. 6. B., tr. *Rosch ha-schana* (f. 23^a) ; Rabba sur

n'énumère que 7 sortes, dans ce verset (Isaïe, XLI, 19) : *Je mettrai dans le désert le cèdre, l'acacia, le myrte et l'olivier ; je mettrai dans les lieux stériles le cyprès, l'orme et le buis, tous ensemble*. Or, le 5^e terme désigne une sorte de pin, le 6^e le chêne, et le 7^e est le $\pi\acute{\alpha}\xi\omicron\varsigma$ (buis). A ces espèces on a ajouté l'aloës, le platane, le bois de sandal ; or, l'aloës équivalait ici au térébinthe ; le platane au châtaignier, et le dernier au cornouiller ¹.

CHAPITRE VIII

1. Si une femme a eu des biens en héritage avant d'être fiancée, et elle se fiance ensuite, l'école de Schamaï et celle de Hillel s'accordent à dire qu'elle peut valablement vendre ou donner ses biens ². Mais en cas d'héritage après s'être fiancée, les avis diffèrent : d'après les Schamaïtes, la femme peut les vendre ; d'après les Hillelites, elle ne le peut pas. Cependant, tous admettent que si elle les a vendus ou donnés, la vente ou le don est valable. R. Juda raconte que les docteurs avaient objecté ceci à R. Gamaliel : si la femme appartient au mari, pourquoi ses biens ne lui appartiendraient-ils pas aussi ? R. Gamaliel leur a répondu : nous avons honte à cause des biens récents (les biens dont la femme a hérité après le mariage ³), et vous voulez nous imposer la même chose pour les anciens (les biens dont elle a hérité entre les fiançailles et le mariage).

Il faut lire dans la Mischnâ : « Avant qu'elle ait été fiancée » (en employant cette expression au passé, non au présent). Il y a cette distinction à établir entre les fiançailles qui sont accomplies, et celles qui ne le sont pas : avant ce moment, ce que la femme hérite lui échoit à elle ; mais après ce moment, l'héritage lui échoit en commun avec son mari (voilà pourquoi les avis diffèrent sur la faculté d'en disposer). — ⁴.

(2). Une femme ayant hérité après le mariage, tous admettent que si elle a vendu ses biens, le mari peut les reprendre aux acheteurs. Si elle a hérité avant le mariage et elle s'est mariée ensuite, R. Gamaliel dit que la vente ou le don par la femme est valable. R. Hanina b. Akiba raconte que sur la question adressée à R. Gamaliel, « pourquoi le mari, à qui appartient la femme, n'aurait-il pas des droits sur ses biens », celui-ci a répondu : nous avons honte pour les biens récents (ceux dont la femme a hérité après le mariage), et vous voulez ajouter encore les anciens.

2 (3). R. Simon dit qu'il faut distinguer entre les biens qui étaient connus de son mari, et ceux que son mari n'avait pas connus : si elle a

Genèse, ch. 15 ; sur Exode, ch. 33. 1. Ou : cognassier ; le comment. a un mot néo-latin corrompu. 2. Cf. tr. *Yebamoth*, III, 3. 3. Car, on ne comprend pas pourquoi on a établi la loi que, si la femme les vend, le mari peut les reprendre. 4. Le reste du § est déjà traduit au tr. *Péa*, VI, 2 (t. II, p. 80).

vendu ou donné les 1^{ers}, l'opération est nulle. Quant aux derniers, elle ne doit pas les céder ; mais le fait accompli est valable.

3 (4). Si la femme a hérité de l'argent en espèces, on achètera pour le montant une terre, et le mari en aura l'usufruit. Si elle a hérité des produits récoltés de la terre, on les emploiera également à acheter une terre, et le mari en aura l'usufruit. Si elle a hérité des produits non encore récoltés, R. Méir dit qu'on fera double estimation de la terre : 1^o y compris les produits, et 2^o sans produits ; on achètera, pour la somme différentielle, une terre dont le mari aura l'usufruit¹. Les autres docteurs disent : les produits non récoltés appartiennent au mari par droit d'usufruit². Il n'y a que les produits récoltés qui appartiennent à la femme, et pour ceux-là on achètera une terre dont le mari aura l'usufruit.

Nous adoptons dans notre Mischnâ (§ 2) que, selon R. Gamaliel, la femme (avant le mariage) peut donner ou vendre (même en principe), et que cette cession reste valable. R. Hiya, au contraire, enseigne qu'en principe elle ne doit ni vendre, ni donner de ses biens ; mais le fait accompli reste valable. R. Hanina b. Akiba³ dit (admettant le fait accompli pour seul valable) : R. Gamaliel (lors de la discussion émise devant lui à ce sujet) n'a-t-il pas répondu par la distinction à établir entre une fiancée et une femme mariée ? Or, il a répliqué ceci à ses contradicteurs : ce n'est pas semblable ; pour une simple fiancée, le futur n'acquiert ni la trouvaille, ni le profit du travail manuel de la femme, et il n'a pas encore la faculté de délier ses vœux⁴, tandis que pour une femme mariée, le mari entre en possession de ces divers droits ? Non, lui répliquèrent les autres sages, le cas d'un héritage survenu avant le mariage, suivi de l'accomplissement du mariage, prouve que le mari acquiert désormais tous les biens meubles ou immeubles de la femme, comme il a la haute main sur la trouvaille de la femme, ou le gain de son travail, avec faculté de délier ses vœux, et tu reconnais comme nous qu'alors la femme n'a le droit ni de rien vendre, ni de donner. — Je me range à votre avis, répliqua R. Gamaliel, qu'en principe elle ne doit ni vendre, ni donner les biens dont elle a hérité avant le mariage ; mais le fait accompli reste valable. Un fait de ce genre (de cession des biens d'une femme mariée, qu'elle a eus en héritage) fut soumis à R. Amé, qui se prononça ainsi : Puisque R. Gamaliel exprime un avis isolé à ce sujet (contraire aux autres sages), il ne l'emporte pas comme règle. Un enseignement confirme cet avis de R. Amé et le discute : nos rabbins, revenant sur leur décision antérieure, ont soumis la question à un vote, et il a été décidé que si des biens échoient

1. Car, dit Raschi, d'après R. Méir, le mari ne peut les reprendre que quand il a le droit d'usufruit sur la terre, avant qu'elle ait produit les fruits ; mais les produits qui sont venus avant qu'il ait eu ce droit ne lui appartiennent pas.

2. Si même ils sont venus avant que le mari ait eu ce droit. 3. Tossefta à ce tr., ch. 8. 4. L'acte de la femme doit donc être valable.

en héritage à une femme avant qu'elle se marie, puis elle se marie, elle ne devra ni les vendre, ni les donner; en cas de fait accompli, la cession sera nulle. Or, il y a là une confirmation, en disant que la cession est nulle; l'opposition consiste à dire que les sages sont revenus de leur décision première, et ont soumis le débat à un vote: c'est donc qu'avant le vote ils n'avaient pas contesté l'avis de R. Gamaliel (mais celui de R. Amé).

R. Yoḥanan dit: par « biens connus de son mari » (§ 3), on entend les immeubles ¹, et les inconnus sont des biens-meubles. Selon R. Yossé b. Ḥanina, on entend par cette expression tous les biens (d'ordre quelconque) que la femme a reçus en puissance du mari (et devant lui), tandis que l'on nomme « inconnus » ceux qui sont échus à la femme pendant que le mari était en un voyage lointain. Il y a un enseignement qui confirme l'avis de R. Yossé b. Ḥanina, où il est dit: On appelle les biens inconnus du mari ceux qui sont échus à la femme pendant le voyage lointain du mari.

R. Jérémie dit: l'avis de la Mischnâ (§ 4, au sujet de l'échange des fruits) doit émaner de R. Méir, puisque celui-ci considère les fruits adhérents à la terre comme détachés ². Il faut croire, répliqua R. Yossé, que R. Jérémie n'a pas entendu l'avis exprimé par R. Yossé b. Ḥanina disant: R. Meir a seulement dit de considérer comme coupée une gerbe destinée à être moissonnée, ou une vigne devant être vendangée ³; mais ce qui reste sur pied n'est pas considéré de même; tandis qu'ici R. Meir prescrit d'estimer le tout également, même ce qui doit rester adhérent au sol (c'est donc un autre motif que fait valoir ici R. Méir). R. Jérémie demanda: Est-ce qu'alors R. Meir se contredit lui-même, en ce qu'ailleurs il ne considère pas comme détachés les produits sur pied (sauf ceux destinés à être coupés bientôt), tandis qu'ici il les considère comme coupés? Non, dit R. Yoḥanan, il n'y a pas de contradiction; R. Meir n'est pas guidé ici par le motif de considérer les produits adhérents au sol à l'égal de ceux qui sont détachés, mais par le motif de provoquer un avantage commun au mari et à la femme: les produits coupés sont un bien pour la femme (dont elle dispose), mais un sol non ensemencé tourne à l'avantage du mari; or, s'il y a doute (comme ici, à cause de l'adhérence des fruits), on estime la valeur du sol avant qu'il soit ensemencé et après les semailles; auparavant, il valait un dinar, et ensuite deux dinars; pour ce dinar en plus, on achètera un terrain (en nu-propriété à la femme), et le mari aura l'usufruit.

4 (5). R. Simon dit: le cas qui est favorable à la femme pendant son mariage lui est défavorable pendant le divorce, et vice-versâ; ainsi, quand elle apporte au mari, pendant son mariage, une terre avec ses produits non récoltés, ils appartiennent à lui; mais après le divorce, ces

1. Longtemps d'avance, le mari espère que la femme en héritera. 2. Cf. B., tr. *Schebouôth*, f. 43. Pour ce motif, il prescrit d'échanger le reliquat contre un terrain. 3. V. J., tr. *Yebamoth*, XV, 3, fin (t. VII, p. 203).

produits appartiennent à elle ¹. Au contraire pour les produits récoltés, si la femme les a récoltés avant le mariage ils appartiennent à elle ²; si le mari les a récoltés avant le divorce, ils appartiennent à lui.

5 (6). Si la femme reçoit en héritage des esclaves mâles et femelles âgés, on les vendra, pour acheter une terre dont le mari aura l'usufruit. R. Simon b. Gamaliel dit : la femme peut en empêcher la vente, car la possession est en l'honneur (et en souvenir) de la famille. De même, si elle a hérité d'oliviers vieux ou de vignes vieilles, on les vendra comme bois pour acheter une terre dont le mari aura l'usufruit. R. Juda dit : elle peut s'y opposer, car la possession est en l'honneur de la famille. Si le mari a fait des dépenses pour les biens de sa femme qu'il a répu-diée, et qu'il en ait eu les fruits, soit que les dépenses aient été plus fortes que les revenus, soit que le contraire ait eu lieu, ce qui est fait est passé, (il ne peut plus rien réclamer). Mais s'il a fait des dépenses sans user des produits, il attestera par serment ce qu'il a dépensé, et il se fera rem-bourser.

6 (7). Si une veuve qui incombe par lévirat à son beau-frère, a eu des biens en héritage, les Schammaïtes et les Hillélites s'accordent à dire que cette veuve peut les vendre ou les donner, et la vente ou le don est valable ³. Si cette femme est morte, qui héritera du douaire et de ses biens *melog*? Selon les Schammaïtes, ils seront partagés entre les héritiers de son mari et ceux du père de la femme ⁴; selon les Hillélites, le douaire et tout ce que le mari lui devait, restant où il est, appartient aux héritiers du mari, et les biens *melog* appartiennent aux héritiers du père de la femme.

Au sujet des produits adhérents au sol (§ 5), qui lors de l'entrée de la femme au domicile conjugal appartiennent à elle, il est évident que la vente effectuée par elle est nulle, comme l'est sa donation ; si elle a affermé le sol à un cultivateur (pour une part du produit), le mari perçoit la participation au bénéfice (le 1/3 ou 1/4 du produit), non la femme. De même, si elle a destiné ces produits à être offerts en prémices au Temple, ils ne seront pas consacrés (la femme n'en dispose pas). Par contre aussi, en cas de divorce, ces produits sont à elle ; si le mari les a vendus, sa vente est nulle, et s'il a affermé le sol, la femme percevra la part ultérieure de bénéfice sur la culture. Seulement, au cas où la femme a destiné les produits à servir de prémices offertes au Tem-ple (destination faite lors de l'adhérence des fruits au sol), puis elle a divorcé,

1. V. tr. *Bava bathra*, VIII, 7. 2. On achètera pour le montant une terre dont le mari aura l'usufruit. 3. Ce texte se retrouve tr. *Yebamoth*, IV, 3 (t. VII, p. 61), où la *Guemara* sur ce § est déjà traduite. 4. Ce qui revient à dire : « ses héritiers à elle ». Le douaire, selon Raschi, appartient aux héritiers du mari.

il y a discussion entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch (pour savoir si cette consécration sera effective ou nulle), car ils diffèrent sur l'interprétation du verset suivant (Deutér. XXVI, 11) : *Tu te réjouiras de tout le bien que l'Eternel ton Dieu t'a donné, ainsi qu'à ta maison* (femme); de cette dernière expression (superflue), on conclut que les prémices pourront être offertes même en prenant des biens propres à la femme¹. R. Simon b. Lakisch dit que cet apport pourra avoir lieu après le décès de la femme, non de son vivant; selon R. Yoḥanan, c'est aussi bien loisible de son vivant qu'après décès. En cela, R. Simon b. Lakisch se conforme à ce qu'il dit plus loin (IX, 1), qu'un mari n'hérite pas légalement de sa femme (c'est seulement en vertu de l'expression explétive précitée que le mari hérite ici, par exception). Or, pour les prémices consacrées sur les biens de la femme (qui plus tard divorce), R. Simon b. Lakisch est d'avis d'annuler cette destination (le mari n'ayant que l'usufruit pendant l'union); mais, selon R. Yoḥanan, la consécration a été réelle; seulement, le caractère sacré en est enlevé lors de la séparation des conjoints.

Dans la Mischnâ (§ 6), il y a discussion sur la cession des esclaves : c'est vrai au cas où ils ne travaillent pas de quoi récupérer leur nourriture; mais s'ils travaillent assez pour cela, tous s'accordent à dire que la femme peut en empêcher la vente, pour faire honneur ainsi à la maison paternelle. — R. Abin dit au nom des rabbins de Babylone : la Mischnâ émet des avis divers au sujet de l'héritage d'oliviers vieux ou de vignes vieilles, échéant à la femme, s'il s'agit d'oliviers sans le sol, ou de vignes sans sol²; mais il est admis d'un commun accord que si les oliviers ou les vignes sont accompagnés du terrain échéant à la femme, elle peut s'opposer à la coupe des arbres ou ceps, dont la possession est à l'honneur de la famille. Selon les rabbins d'ici (de la Palestine), même en ce dernier cas, la discussion subsiste (et le préopinant de la Mischnâ est d'avis de vendre le tout comme bois, sauf rachat du sol). N'est-ce pas la valeur de l'emplacement de l'olivier qui est échue à la femme, ou de celui de la vigne? (C'est donc que le sol y est compris, et pourtant le préopinant de la Mischnâ prescrit la vente). Un enseignement (une Braïtha) confirme l'avis des rabbins de Babylone, en disant³ : Celui qui déclare à son prochain vouloir lui vendre une vigne, si même elle ne tient pas un seul cep, a fait une vente réelle; car la vente réelle ne porte que sur le nom du terrain, et il en est de même de celui qui déclare vendre un jardin (παράδεισος), n'y eut-il pas d'arbre.

R. Aba dit au nom de R. Ḥiya b. Asché : si même le mari n'a mangé qu'un panier plein de dattes provenant des biens de sa femme (§ 6), les dépenses lui incombent. R. Assé dit : il faut toutefois que le bénéfice soit supérieur aux

1. J., tr. *Biccourim*, I, 6 (t. III, p. 365); B., tr. *Guittin*, f. 47; Sifri, section *Ki-Thetsé*, au verset cité. 2. Il s'agit de savoir si le mari pourra consommer les produits jusqu'à extinction de sève. 3. V. B., tr. *Bava mecia*, f. 104; Tossefta à *Bava bathra*, ch. 6.

dépenses ; si au contraire celles-ci sont supérieures, il rend compte du montant des produits¹. N'y a-t-il pas un enseignement opposé à R. Assé, disant² : Lorsque quelqu'un examinera les immeubles de sa femme, au moment de la répudier il en examinera la valeur, en portant toujours l'estimation d'après les meilleurs terrains (en raison des produits adhérents)? Cet enseignement, fut-il répondu, parle d'un champ devant être planté ; tandis qu'Assé parle d'un terrain à construire (auquel cas on compte d'après la moins-value). Mais est-il admissible que cet enseignement seul parle d'un champ planté, et non l'avis de R. Assé, puisque celui-ci se réfère à ce que dit R. Aba au nom de R. Hiyā b. Asché, qu'il suffit au mari d'avoir mangé un panier plein de dattes pour être responsable des dépenses ? (Il s'agit donc de revenus en fruits, provenant de plantation ?) Il faut, en effet, supposer que le commencement de notre Mischnā parle de consommation des fruits, tandis que la fin (où il s'agit de déférer le serment pour la quotité de dépenses faites par le mari) parle des revenus d'un terrain en construction.

10 (7). Si son frère (le mari mort sans enfant, dont le frère doit épouser la veuve) a laissé de l'argent, on achètera, pour le montant, un champ, et le beau-frère (qui épouse) en aura l'usufruit³. Il en est de même si le défunt a laissé des produits récoltés : la femme les prendra en paiement du douaire ; elle les vendra pour en acheter un champ, et le mari en aura l'usufruit. Si le défunt a laissé des produits non récoltés, la veuve peut, d'après R. Méir, prendre ces produits en paiement du douaire⁴. R. Méir dit : on fera estimer ce que le champ vaut avec ces produits, et ce qu'il vaudrait sans ces produits ; avec la différence (qui appartient à la femme) on achètera un champ (dont le capital appartiendra à elle) et dont le mari aura l'usufruit. Les autres docteurs disent : les produits non récoltés appartiennent à lui. Quant aux produits récoltés⁵, ils appartiennent au premier possesseur ; si l'homme les a pris le premier, ils lui appartiennent ; si elle a d'abord saisi les biens mobiliers (avant la mort de son mari), elle peut les garder en paiement de son douaire, pour acheter une terre dont le mari aura l'usufruit. Une fois

1. Il ne sera pas tenu de dépenser au-delà des produits, et cependant il ne sera pas soumis pour cela à un serment, lequel n'est exigible qu'en cas de profit.
 2. Tossefta à ce tr., ch. 8 ; cf. B., tr. *Bava mecia*, f. 39 et 104. 3. Le douaire de cette femme, dit Raschi, doit être payé des biens du mari qui est mort ; et l'auteur de ce passage admet que le douaire est payable sur le mobilier du défunt, ou par l'argent que celui-ci a laissé après sa mort. La femme prendra donc l'argent laissé par son mari mort, en paiement du douaire, et elle en achètera un champ dont le capital lui appartiendra comme son bien *melog* ; le mari par lévirat en aura l'usufruit. 4. Sans pouvoir les vendre, puisqu'ils ne sont pas récoltés. 5. La veuve, n'ayant droit qu'aux immeubles, n'a pas le droit de prendre des biens mobiliers aux héritiers du mari pour couvrir le douaire.

épousée, elle est sa femme en tout, pourvu que le douaire soit couvert par les biens du premier mari.

R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : le devoir d'acheter un immeuble pour l'argent laissé par le défunt va de soi ; mais il a fallu le spécifier pour le cas où le frère défunt aurait laissé son argent en dépôt chez le survivant (à qui incombe la belle-sœur par lévirat). Celui-ci aurait pu croire qu'à titre d'héritier du défunt (en épousant sa veuve) cet argent est à lui ; c'est pourquoi la Mischnâ indique ce qu'il faut en faire. Le même R. Abahou (discutant l'avis des autres sages de la Mischnâ, au sujet des produits encore adhérents au sol) se demande : comment ont-ils pu dire que les biens sont « à lui » ? (L'immeuble ne sert-il pas de garantie au douaire ?) Les sages se servent de ce terme pour déduire une règle d'analogie : comme au cas où l'héritier s'est saisi de l'immeuble et l'a vendu (avant d'avoir pourvu au douaire de la femme), on le lui reprend ; de même, si un créancier l'a saisi pour se rembourser la créance, on lui reprend ce bien (la vente est nulle). Or, n'est-il pas enseigné également ¹ que si un héritier ou un créancier vient de suite après le décès s'emparer d'un immeuble (le vendre), on le lui fait rendre ? D'autre part, R. Aḥa b. Oula rappelle cette Mischnâ ² : « Si quelqu'un a consacré des biens pour 50 zouz, lorsque déjà il devait le douaire à sa femme (qu'il avait répudiée) et une dette de cent zouz à un créancier, la consécration sera nulle ; le créancier ajoutera au prêt un dinar, pour laisser racheter le total des biens, afin de rembourser le douaire de la femme et la créance. » En réalité, le dinar (prescrit ici) n'est pas absolu ; il suffit d'une valeur minime, pour ne pas paraître rembourser gratis une consécration (quoique nulle). Sur quoi, R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : ce serait une vraie prévarication d'objets saints si l'on en usait avant ce rachat de simple forme ³. Comment expliquer cette opinion ⁴ ? Si c'est une vraie prévarication d'user de ces biens, pourquoi ne pas les racheter pour leur valeur complète ? Si le tout n'est pas dû au trésor sacré, pourquoi y a-t-il prévarication ? C'est qu'il s'agit de produits encore adhérents au sol ; et il est vrai que la prévarication n'est pas applicable à l'immeuble ⁵, mais elle l'est à une gerbe de blé sur le point d'être moissonnée, et c'est ici le cas. Or, une fois que le préposé au trésor sacré, passant là, en a pris possession, on ne le lui retire plus (la consécration est réelle) ; de même, l'héritier qui a pris les biens du défunt (avant de payer le douaire de la veuve) ne doit plus rien restituer. R. Samuel ou R. Abahou au nom de R. Yoḥanan (au lieu de s'efforcer de justifier la prévarication pour des fruits tenant au sol) dit qu'il s'agira p. ex. d'un bœuf consacré, que l'on ne peut jamais traiter d'immeuble. Non, dit R. Tanḥoum b. Maré au nom de R. Yossé, on ne pourrait pas tirer une preuve de

1. Cf. ci-après, IX, 3 (f. 33^a). 2. Tr. *Erakhin*, VI, 3. 3. Admettant que la consécration a été effective sur les biens, quoiqu'ils servent de garantie au douaire. 4. Il paraît admis qu'en cas de prise de possession par l'héritier, celui-ci peut garder le bien ; puisqu'en cas de consécration il faut le racheter, 5. Tr. *Méila*, V, 1.

cet exemple, car la consécration d'un bœuf (en un tel cas d'autres dettes) semble rabaisée par la faculté d'un rachat minime. Reste à expliquer pourquoi il est dit ici qu'en cas de prise des biens du défunt par l'héritier, celui-ci devra les rendre ; tandis que la Mischnâ précitée (pour la prévarication) dit de les laisser à l'accapareur ? En effet, possession vaut droit ; seulement, comme la femme a déjà le désavantage de ne pouvoir réclamer le douaire que sur les biens du 1^{er} mari, on l'a par contre protégée, en ce que la prise anticipée par l'héritier ne servira à rien au détriment du douaire, que celui-ci rendra. De même, on a enseigné : des arbres coupés, vieux ou jeunes, seront repris à celui qui les a enlevés au détriment de la veuve (avant de régler son douaire).

8. Le beau-frère par lévirat ne peut pas dire à la veuve de son frère qu'il a épousée : « Je te destine tel objet pour douaire, et je le mets devant toi sur la table ¹ », et la femme pourra saisir pour son douaire tous les biens qui sont restés de son premier mari, en garantie².

Si le mari a divorcé, la femme ne peut réclamer que le douaire³. Si, après avoir divorcé avec elle, le mari la reprend, elle est comme toutes les femmes, et elle n'a droit qu'au douaire.

— ⁴ Auparavant, le douaire était déposé chez les parents de la femme ; et le mari (n'ayant rien à rendre) pouvait facilement la répudier ; on ordonna donc que le douaire resterait entre les mains de l'époux. Comme le divorce paraissait encore trop aisé, on ordonna de nouveau que l'argent du douaire (au lieu de demeurer sans application) serait employé à l'achat de vases, de coupes, de plats ⁵. Ainsi, il a été enseigné (dans notre Mischnâ) : « Le mari ne devra pas dire à la femme que son douaire est comme placé sur la table (sans emploi), mais tous ses biens garantissent le douaire. » Plus tard, il fut même décidé que le mari devait faire entrer le douaire dans son commerce ; parce que, pouvant le perdre, il se déciderait plus difficilement à renvoyer sa femme. Simon b. Schetah établit donc les 3 dispositions suivantes : 1° Le mari doit se servir du douaire de son épouse dans ses transactions commerciales ; 2° les enfants doivent aller à l'école ; 3° les objets en verre sont susceptibles de contracter une impureté — ⁶.

1. C.-à-d. tu peux le prendre et en faire ce que tu veux ; mais je ne te devrai plus rien s'il se perd. 2. L'édition de la Mischnâ, selon le Babli, ajoute la même règle pour toute femme ; l'addition se trouve aussi au Ms. de Cambridge. 3. Avant le divorce, observe Raschi, tous les biens du 1^{er} mari étaient pour ainsi dire hypothéqués au douaire. 4. En tête du § est un passage déjà traduit tr. *Yebhamoth*, IV, 3 (t. VII, p. 62). 5. En traduisant ce passage, M. Derenbourg, *Essai*, etc., p. 108 n., fait ressortir la sollicitude des docteurs pour la femme. Cf. Grätz, *Geschichte*, t. III, pp. 474-6. 6. Suit un passage traduit tr. *Schebiith*, I, 7 (t. II, pp. 331-2).

Yebhamoth Scher II. II. 47

CHAPITRE IX

1. Si quelqu'un donne à sa femme un écrit où il est dit : « Je n'aurai pas de droit sur tes biens », il peut en réclamer néanmoins les revenus tant qu'elle vit, et il en hérite quand elle meurt. A quoi sert alors l'écrit ? Au cas où la femme a vendu ou donné ses biens, la vente ou le don est valable. S'il a écrit : « Je n'aurai pas de droit sur tes biens, ni sur leurs revenus », il ne peut pas réclamer les revenus du vivant de sa femme ; mais si elle meurt, il hérite d'elle. R. Juda dit qu'il peut encore réclamer les revenus des revenus, s'il n'a pas écrit expressément : « Je n'aurai pas de droit sur tes biens, ni sur leurs revenus, ni sur les revenus des revenus », et ainsi de suite jusqu'à l'infini. S'il a écrit : « Je n'aurai pas de droit sur tes biens, ni sur leurs revenus, ni sur les revenus de leurs revenus, ni de ton vivant, ni après ta mort », il ne peut pas réclamer les revenus, et il n'hérite pas après sa mort. R. Simon b. Gamaliel dit qu'il en hérite néanmoins après sa mort, parce que l'héritage revenant au mari est d'institution biblique, qu'on ne peut abolir¹.

R. Yoḥanan dit au nom de R. Yanaï : la Mischnâ parle du cas où le mari a libellé ses conditions avant que la femme ait intégré le domicile conjugal ; mais après ce moment, l'homme n'a plus l'habitude de s'exprimer ainsi pour renoncer à son droit d'acquêt. De même, dit R. Yossé b. R. Aboun, l'enseignement de R. Hiya le confirme, en disant : Celui qui déclare à son associé pour un champ « qu'il y renonce des pieds et des mains » n'a pour ainsi dire rien promis (ce n'est pas une formule de don). Mais, demanda R. Aboun b. Hiya devant R. Zeira, notre Mischnâ peut-elle dire que l'homme ne renonce pas à son bien en ces termes ? Au contraire, une Mischnâ dit plus loin (X, 6) : « Un individu qui a eu 2 femmes a vendu sa terre ; la femme qui est la 1^{re} en date a assuré l'acheteur par écrit qu'elle ne lui réclamera jamais le douaire ; en ce cas, la 2^e femme prendra le terrain des mains de l'acheteur, etc. ». Donc, la 1^{re} femme ne le peut pas (bien qu'elle n'ait pas pris l'engagement de ne lui rien réclamer) ; n'en résulte-t-il pas qu'en ces termes on peut renoncer aux droits acquis ? Ici, fut-il répondu, la Mischnâ même dit formellement que l'on ne perd pas ses droits en ces termes ; et la Mischnâ précitée parle de la 2^e femme, pour dire que même celle-là ne pourra pas reprendre le terrain des mains de la première (mais de l'acheteur). D'autre part, la 1^{re} ne peut pas reprendre le terrain à l'acheteur, parce qu'elle lui a écrit : « Pour toute contestation que j'aurai en ce champ, je n'aurai jamais aucun recours contre toi². » Si l'homme a écrit dans le contrat qu'il n'aura jamais de droit sur ses biens à

1. Cf. tr. *Guittin*, IX, 1 (f. 50a) ; tr. *Qiddouschin*, I, 2 (f. 59). 2. De cette façon, on renonce aux droits d'acquêt.

elle, de même que la femme s'engage par écrit à ne rien réclamer de ce que le mari lui doit, l'engagement est nul : ni l'homme, ni la femme, ne peuvent ainsi faire disparaître leurs droits acquis. Seulement, au cas où l'homme a pris l'engagement écrit dès les fiançailles, renouvelé lors du mariage, c'est un point en litige entre l'école de Schamaï et celle de Hillel : la 1^{re} valide en ce cas la vente par la femme ; l'autre l'interdit.

R. Jérémie demanda devant R. Zeira : si le mari s'est engagé par écrit à ne rien réclamer des biens de la femme, et qu'après cet engagement (après le mariage) la femme a hérité de certains biens, le mari se trouve-t-il aussi évincé de cet héritage ? Non, répondit R. Zeira, puisque l'on ne peut pas établir de condition sur ce que l'on ne possède pas encore (et le mari l'acquerra). R. Aboun b. Hija observa devant R. Zeira : du droit de possession qu'a le mari sur les biens de la femme (qu'elle ne peut vendre), on conclut que, par contre, il est responsable des biens ; si donc il s'est engagé une 2^e fois par écrit envers sa femme (après le mariage) à ne rien réclamer, c'est qu'il voulait se retirer aussi la faculté de prendre les revenus, tandis que, par le fait même du droit de posséder les revenus, on conclut l'obligation de les garder. R. Lévi b. Haytha demanda ¹ : si le mari a écrit (formellement) vouloir renoncer même aux biens qui doivent échoir plus tard à la femme (après le mariage), est-ce qu'une telle condition est admissible ? Non, fut-il répondu, il ne sert à rien de convenir d'une chose qui n'est pas encore présente ².

Au cas cité par la Mischnâ, où le mari s'engage à ne pas même réclamer les revenus, si la femme vend les fruits encore adhérents au sol, d'après R. Aha, cette vente équivaut à celle de fruits détachés (et sera nulle, le droit du mari étant maintenu) ; selon R. Yossé au contraire, c'est comme si elle avait vendu $\frac{1}{10}$ (une parcelle) de l'immeuble en raison de l'adhérence des fruits (et la vente est valable). R. Zeira ou R. Juda dit au nom de Rab : si un mari fait une donation d'un champ par écrit à sa femme, il ne peut plus vendre les fruits à un tiers (il n'en a plus la jouissance). Mais, observa R. Zeira, l'enseignement suivant ³ ne dit-il pas le contraire ? Par revenus des revenus, y est-il dit, on entend qu'après avoir cédé les fruits et avoir acheté un immeuble pour leur montant, de ce dernier le mari pourra manger les fruits (or, ici, où l'homme a pour ainsi dire donné le champ, il est dit que le mari peut vendre les fruits ; tandis qu'il est dit, d'autre part, que le mari n'a pas même droit aux revenus des revenus) ? De même, demanda R. Imi ⁴, si un tiers donne par écrit à la femme un terrain, le mari a droit aux revenus ; à plus forte raison doit-il avoir ce droit s'il donne lui-même ce sol ? C'est que l'avis de R. Juda se réfère seulement à une donation du champ par écrit ; mais en ce cas de vente, le mari garde l'usufruit des revenus. Pourquoi cette distinction entre le don et la vente ? En cas de don, c'est un prétexte cherché par le

1. V. J., tr. *Nazir*, II, 5 (f. 52^a) ; tr. *Guittin*, VIII, 1 (f. 49^b). 2. On ne peut établir des conditions au contrat que pour ce que la fiancée possède déjà. 3. Tossefta à ce tr., ch. 9. 4. Cf. B., tr. *Bava bathra*, f. 31^a.

mari pour échapper au devoir de nourrir la femme (elle a donc droit alors aux revenus, non en cas de vente). Il est évident que, selon R. Juda, le mari qui s'est engagé par écrit à ne rien vouloir réclamer des biens de sa femme, ni de ses revenus, n'aura pas droit aux revenus¹ ; mais si le mari a écrit ne rien vouloir de ce champ et de ses fruits, entend-on par là qu'il renonce seulement aux fruits actuels, ou même à ceux des années suivantes ? De même, il est évident, selon les autres sages, qu'en cas d'engagement écrit du mari de renoncer aux biens de la femme ainsi qu'aux revenus, il n'a plus droit même aux revenus des revenus ; mais si le mari a écrit ne rien vouloir de ce champ et de ses fruits, est-ce que la renonciation aux revenus des revenus porte aussi en ce cas sur l'avenir, ou non ? On peut résoudre cette question à l'aide de ce que dit (ci-dessus) R. Zeira ou R. Juda au nom de Rab : Si un mari donne par écrit à sa femme un champ, il n'a plus la jouissance des fruits de ce sol ; sur quoi R. Zeira observa qu'un autre enseignement dit le contraire ; car il y est dit : Par revenus des revenus, on entend qu'après avoir cédé les fruits et avoir acheté un immeuble pour leur montant, de ce dernier le mari pourra manger les fruits ; or (selon R. Zeira), cela revient à établir l'analogie entre l'engagement écrit du mari de ne rien réclamer des biens de la femme ni les revenus, et la donation écrite d'un champ à sa femme (dont il se détache tout-à-fait), de façon qu'il renonce même aux revenus des revenus. De même que, selon R. Juda, il n'y a pas de différence entre l'engagement écrit de ne rien réclamer des biens de la femme, ni de ses revenus, et l'écrit de donation du champ à la femme avec ses revenus, de sorte que dans les deux cas il n'a pas droit aux revenus ; de même, selon les autres sages, il importe peu que le mari ait pris l'engagement de ne rien réclamer des biens de la femme ni de ses revenus, ou qu'il se soit engagé par écrit à ne plus avoir de droit sur tel champ avec ses fruits, et dans les deux cas il a droit aux fruits ultérieurs.

R. Jérémie dit au nom de Rab² que l'avis de R. Simon b. Gamaliel (dans notre Mischnâ), sert de règle, sans approuver toutefois le motif qu'il invoque comme base de son opinion ; ainsi l'on admet que le mari hérite de la femme prédécédée (malgré sa renonciation écrite à ces biens). Cependant l'on n'admet pas son avis disant que « ce serait établir une condition opposée aux termes de la loi, et une telle condition établie s'annule », car cette annulation est seulement applicable aux conditions dépendant du corps ; mais s'il s'agit de conditions financières, elles sont maintenues, et ici (pour l'héritage) il s'agit d'argent, comment alors la Mischnâ peut-elle affirmer l'annulation de la condition ? Celle-ci s'annule en ce que finalement (après le décès) le mari acquerra les biens en question. R. Imi dit au nom de R. Yoḥanan³ : il est en effet de droit que, si la femme a cédé son bien, ou l'a donné, la vente ou la donation est valable, puisque le mari l'acquerrait seulement à la fin (après le décès de la femme) ; pourtant, il a été dit qu'un tel acte accompli par la femme sera

1. La discussion ne porte que sur les revenus des revenus. 2. Cf. tr. *Bacabathra*, VIII, 5. 3. V. B., *ibid.* (f. 17^b).

nul, afin de l'empêcher d'aller vendre des biens de son mari (en le fuyant), sous prétexte que ces biens sont à elle. Il arriva à R. Justina un fait de ce genre (d'avoir renoncé aux biens de sa femme, et de vouloir pourtant hériter d'elle); il consulta les rabbins pour connaître ses droits. Ils lui répondirent qu'il devait quitter ces biens (qu'il n'y a pas droit). Il consulta ensuite R. Simon b. Lakisch qui lui dit d'entrer dans ces biens (qu'il y a droit, d'accord avec R. Simon b. Gamaliel). R. Jérémie demanda devant R. Zeira : quel avis suivent donc ces rabbins consultés? Ce ne saurait être celui de Rab (qui a déclaré qu'il adopte pour règle l'avis de R. Simon b. Gamaliel), ni celui de R. Yoḥanan (qui professe de laisser acquérir au mari les biens à la fin, lors du décès de la femme), ni celui de R. Simon b. Lakisch (qui dit aussi d'adopter l'avis de R. Simon b. Gamaliel)? Ce sont les rabbins, disciples de R. Justina, dit R. Zeira (des rabbins à part).

On demanda devant R. Yoḥanan : puisque d'après les sages (ou le préopinant anonyme) de notre Mischnâ, le mari n'hérite pas de la femme prédécédée, qui donc héritera de ses biens? (Est-ce le père ou le frère)? Ce seront les frères, répondit-il. R. Jérémie observa devant R. Zeira : si des frères ont partagé entre eux l'héritage paternel, ils doivent la nourriture à la veuve de leur père, et il a fallu le dire pour ne pas laisser supposer que le partage équivalait à une vente, et qu'ils ne doivent plus alors la nourriture à ladite veuve; ce qui a lieu en cas de vente réelle. Mais, demanda R. Jérémie devant R. Abahou, puisqu'il est écrit (Nombres, XXXVI, 2 à 4) : « L'Éternel a commandé de donner l'héritage de Tslofḥad, notre frère, à ses filles. Si elles sont mariées à l'un des enfants d'autres tribus d'Israël, leur héritage sera ôté de l'héritage de nos pères... A l'arrivée du Jubilé pour les enfants d'Israël, on ajoutera leur héritage à celui de la tribu où elles seront mariées; ainsi, leur héritage sera retranché de celui de nos pères », pourquoi semble-t-on faire une distinction à l'arrivée du Jubilé? N'est-ce pas qu'au moment de l'application des lois du Jubilé, l'héritage cédé fait retour au propriétaire, et où cette loi n'est pas appliquée, l'héritage ne fait pas retour? Le contraire est visé ici par le texte biblique, lequel indique que, même lors de l'arrivée du Jubilé et où par son application l'héritage devrait faire retour au propriétaire primitif, ce retour n'a pas lieu s'il s'agit d'un héritage indiqué par un texte biblique ¹. R. Hillel b. Pazi demanda devant R. Yossé : Si le mari vend les biens de sa femme *melog* (dont il a l'usufruit), puis elle meurt, la vente est-elle valable à ce moment (où il hérite)? Non, répondit R. Yossé (en raison de l'inappropriation lors de la vente); or il est dit ² : « Si un père lègue par écrit ses biens à son fils, il ne peut plus les vendre, puisqu'ils sont transmis par écrit au fils, qui doit les posséder au décès du père; le fils ne peut pas non plus les vendre, puisque ces biens sont encore en la possession du père; si cependant le père les a vendus, la vente sera valable jusqu'au décès du père (pour faire

1. De même, disent les comment., ce qu'une veuve hérite d'un mari défunt est un héritage légal et ne fera pas retour aux fils. 2. Tr. *Bava bathra*, VIII, 7.

alors retour au fils), et si le fils les a vendus, l'acquéreur n'y a aucun droit, jusqu'à la mort du père. » Donc, il en est de même ici : la vente par le mari (possédant seulement les revenus des biens de la femme) ressemble à celle faite par le père des biens déjà légués à son fils du vivant de celui-ci, et qu'il veut céder à la mort du fils. Par suite, même à la mort de la femme, la vente opérée par le mari est nulle d'avance ; par contre, la cession opérée par la femme ressemble à celle qu'aurait faite le fils, du vivant de son père, pour les biens qui lui ont été légués, et à la mort du père la vente devient valable, comme elle l'est pour la femme à la mort de son mari.

R. Iliya b. Marieh dit devant R. Yôna : si une femme vend ses biens personnels à son mari, quelle est la règle ? R. Yôna répond : puisque Hiskia dit que l'avis de Rabbi sert de règle¹, il en résulte que cette vente est valable. Or, il a été enseigné² : Si quelqu'un dit qu'après sa mort on remette ses biens à un tel, ou en cas de décès de celui-ci à tel autre, on devra en effet, après décès du 1^{er}, remettre les biens au 2^e, ou à défaut de celui-ci au 3^e ; mais si le 2^e est mort du vivant du 1^{er}, le 2^e n'ayant pas hérité du 1^{er}, le 3^e ne peut pas hériter du 2^e. Sur quoi, R. Yona dit avoir reçu l'explication suivante de R. Oschia le père (le plus savant) de la Mischnâ : au cas où le testateur a dit de remettre ses biens après le 1^{er} au 2^e, et après le 2^e au 3^e, il ne peut pas y avoir de cession sans l'ordre rigoureux prescrit dans les successions ; car s'il avait dit qu'en cas de décès du suivant pendant que le précédent vit encore (ou du 3^e pendant la vie du 2^e), comme le 2^e n'a rien acquis, ni les héritiers du 2^e, ni ceux du 3^e, ne peuvent avoir acquis³ ; et il est bon par conséquent d'avoir spécifié que l'ordre sera rigoureux si le testateur a prescrit de passer *après* le 1^{er} au 2^e, et ainsi de suite. Puis, il a été dit⁴ : Le 1^{er} peut vendre le sol et en prendre les fruits pour lui, selon Rabbi ; R. Simon b. Gamaliel dit qu'il a seulement le droit de manger les fruits, et c'est à ce sujet que Hiskia dit d'adopter pour règle l'avis de Rabbi, savoir que le 1^{er} peut vendre le sol (de même la femme, ayant acquis la nu-propriété du sol, peut le vendre). R. Mena dit : de ce que Hiskia vient d'adopter pour règle l'avis de Rabbi, il est prouvé que le 1^{er} légataire ne peut pas disposer de l'héritage lorsqu'il est mortellement malade (alors que le 2^e est sur le point d'hériter). Quant à l'analogie établie ici (entre la vente de la femme, qui est valable, et celle du 1^{er} légataire), R. Mena demanda devant R. Yossé : puisque le mari est tenu de nourrir la femme, est-ce que le don de celle-ci n'équivaut pas à celui du malade (sans valeur) ? C'est que, répondit R. Yossé, le mari est tenu seulement de pourvoir à sa nourriture convenable, de lui fournir des aliments avec de l'huile et du sel ; mais si elle veut manger de la volaille, elle devra l'acheter (et comme elle peut dépenser de l'argent à cet effet, elle peut aussi en donner, avec validité) ; cela prouve que le 1^{er} légataire aussi (à l'instar de la femme) peut à son gré s'ache-

1. Dans la Braïtha qui suit. 2. Tossefta, *ibid.*, ch. 8. 3. Le tout revient aux héritiers du premier. 4. J., *ibid.* (t. 16^e).

ter de la volaille (du superflu). — R. Jacob b. Aha dit que l'on a enseigné ailleurs : la règle pour la sépulture de la femme égale celle de sa nourriture : comme il est dit qu'au besoin le mari devra vendre un immeuble pour acheter de quoi nourrir la femme, de même il devra au besoin en vendre pour pouvoir l'ensevelir. — R. Yossé dit¹ : si l'on a spécifié au contrat qu'en cas de décès de la femme sans enfants ses biens retourneront au père, c'est une condition financière, et elle reste valable.

2. Un individu marié est mort ; il a laissé une veuve et un dépôt, ou une dette à recevoir chez quelqu'un ; cette dette ou ce dépôt est réclamé par les héritiers, par la veuve pour son douaire, et par un créancier du défunt. A qui faut-il de préférence donner ce bien ? R. Tarfon dit de le donner au plus faible des 3. R. Akiba dit : la pitié ne doit pas prévaloir sur la justice ; on le donnera donc aux héritiers², dont le droit est incontestable, sans serment, tandis que la veuve, ou le créancier ont besoin de prêter serment pour établir leur droit.

(3). Si au lieu d'un dépôt ou d'une dette à recevoir, le défunt a laissé des produits récoltés, ils resteront entre les mains de celui qui s'en est emparé le premier³. Si la veuve ou le créancier s'est emparé de ces produits, dont la valeur dépasse la somme qu'il ou elle réclame, à qui faut-il donner le surplus ? R. Tarfon dit qu'on le donnera au plus malheureux de tous. R. Akiba dit de ne pas avoir pitié en justice et de donner le surplus aux héritiers incontestables.

Par « le plus faible de tous », dit R. Yossé b. Hanina, on entend celui qui a le moins de preuves ; ainsi, entre un prêt devant témoins et un autre sur contrat, on donne la préférence au premier. Selon R. Yoḥanan, on entend par là le plus faible de corps (qui n'aurait pas la force de poursuivre en justice), Mais qu'arriverait-il si cet homme faible est riche, comme c'était le cas pour les gens de la famille de Bar-Andraï ? En effet, on entend par là, dit R. Aha, celui qui est faible de corps, et en même temps pauvre. Ainsi, à une parente de R. Samuel b. Aba on donna la préférence en un tel cas, en raison de sa faiblesse ; sur ce, R. Simon b. Lakisch produisit les serviteurs de R. Judan Nassi comme témoins opposés, et on enleva à ladite parente le bien qu'elle avait reçu⁴. R. Yoḥanan, s'appuyant alors sur l'épaule de R. Samuel b. Aba, lui dit : Que ferons-nous de cette pauvre femme ? (Qu'est-il décidé ?) Celui-ci lui raconta alors que R. Simon b. Lakisch ayant produit des témoins adverses, on reprit les biens à la femme. Mais était-ce bien agir (de revenir sur un jugement après une prise de possession) ? Peut-être, dit R. Jérémie devant

1. Cf. ci-dessus, V, 10, fin. 2. V. J., tr. *Nedarim*, X, 5 (f. 44'). 3. Car, dit Raschi, si l'héritier s'en est emparé, ni la veuve ni le créancier ne peuvent se faire payer du mobilier ; si la veuve ou le créancier s'en est emparé, il a le droit de le garder selon R. Tarfon. 4. Il adopte l'avis de R. Akiba, de remettre le montant aux héritiers directs, non à d'autres créanciers.

R. Zeira, R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch suivent chacun leur opinion conforme à cette discussion : Tous reconnaissent qu'en cas d'erreur sur une prédominance d'avis (si l'on ne sait lequel des 2 avis l'emporte), on ne revient pas sur le jugement énoncé, et s'il s'agit d'erreur sur un point explicite de la Loi, le jugement sera cassé ; mais ils discutent en cas d'erreur sur une décision de la Mischnâ. Selon R. Yoḥanan, l'erreur sur une décision mischnique équivaut à celle sur une prédominance d'avis, et le jugement ne sera pas réformé¹ ; selon Resch Lakisch, l'erreur sur une décision mischnique équivaut à celle sur un point formel de la Loi, et le jugement sera réformé. Or ici, l'erreur de la Mischnâ est celle des vieillards (puisqu'au lieu d'adopter l'avis de R. Akiba, on s'est prononcé selon R. Tarfon). — Comment R. Akiba peut-il donner pour raison que « tous ont besoin de jurer », puisque des cas de dispense peuvent survenir ? Voici ce qu'il veut dire : vis-à-vis de ceux qui viennent par la Loi (les orphelins, héritiers légitimes), se présentent des réclamants hors la Loi.

Selon Rab et R. Simon b. Lakisch, la Mischnâ, parlant « de fruits détachés » (§ 3), suppose le blé en tas au marché ; mais lorsqu'on l'a entassé chez soi (et que l'on ne peut pas le faire acquérir à autrui), la maison l'acquiert (et il n'y a pas abandon). Selon R. Yoḥanan, même le blé entassé à la maison n'est pas au propriétaire seul, car il est d'avis que c'est une prise de possession erronée, puisque le blé est en partie à lui, et en partie n'est pas à lui. A partir de quel moment² un propriétaire peut-il, en la 7^e année, considérer ses fruits comme lui appartenant (et non plus à tout venant) ? R. Jérémie suppose que c'est depuis le moment où le maître les recueille dans son panier. Non, lui dit R. Yossé, même après la remise des fruits au panier, le propriétaire n'a pas fait une acquisition complète (en règle), car il suppose les posséder (comme chacun), et en réalité il ne les a pas. Une veuve s'était emparée d'une esclave (pour garantir son douaire) ; on soumit le cas à R. Isaac, qui déclara que la prise est valable en garantie³. R. Imi au contraire dit que la veuve doit rendre ce bien aux héritiers ; la prise repose sur une erreur, et ce que la femme s'imaginerait devoir être à elle ne lui appartient pas encore. Ainsi, il arriva à la famille de Schaméi qu'à la mort du père, celui-ci laissa aux enfants un bouc, qu'un créancier vint saisir ; on soumit le cas à R. Abahou, qui déclara que le créancier avait saisi le bien appartenant avant tout aux héritiers (et il est tenu de le restituer). On a enseigné aussi plus haut (VIII, 10) que si un héritier ou un créancier saisit un bien de l'héritage de suite après le décès (avant la restitution du douaire), on le lui fait rendre, parce que ce qu'ils ont cru être à eux ne leur appartient pas. R. Jacob b. Zabdé dit : R. Abahou reconnaît que lorsqu'après la vente, ou la mise en gage, ou le déplacement d'un bien de la succession, un créancier vient l'enlever, on le lui

1. Il s'étonne donc que Resch Lakisch ait réformé le jugement. 2. Cf. J., tr. *Schebiith*, IV, 2, fin (t. II, p. 358) ; tr. *Synhédrin*, III, 6 (f. 21^b). 3. J., tr. *Qiddouschin*, I, 2 (f. 59^a).

reprend¹. — Là aussi (comme au § 2), R. Akiba donne pour raison que « tous ont besoin de jurer », bien que des cas de dispense puissent surgir ; parce qu'il entend par là que, vis-à-vis de ceux qui viennent par la Loi (les héritiers légitimes), se présentent des réclamants hors la Loi.

4. Un homme qui a mis sa femme à la tête de sa boutique², ou qui lui confie une tutelle, ἐπιτροπή³, peut l'obliger, quand il voudra, à prêter serment qu'elle ne l'a pas volé. R. Eléazar dit : un mari peut déférer un tel serment, même pour ce qui concerne les travaux ordinaires de la femme et la cuisine du ménage.

5. Si le mari s'est engagé envers sa femme par écrit à ne pas lui imposer de serment, ni de vœu⁴, il ne peut plus le lui imposer ; mais il peut imposer le serment aux héritiers de sa femme, ou à ceux qui viennent en son nom (comme ayant acheté le douaire de la femme⁵).

Si le mari a écrit : « je n'imposerai pas de serment, ni de vœu, ni à toi, ni à tes héritiers, ni à ceux qui viendront en ton nom demander le douaire », il ne peut plus l'imposer à elle et à ses héritiers, ni à ceux qui viennent au nom de la femme ; mais les héritiers du mari peuvent exiger ce serment de la femme, ou de ses héritiers, ou de ceux qui viennent en son nom.

On s'explique l'opinion de R. Eléazar (que le mari peut déférer le serment à la femme, § 4, même pour les questions de ménage) ; mais quel est le motif des autres sages, qui n'adoptent pas cet avis ? Selon eux, si l'on y autorisait le mari, il n'aurait jamais la paix chez lui (en querellant sans cesse sa femme). Pour le bris des ustensiles du ménage, la femme est-elle considérée comme un gardien gratuit (non responsable en cas d'accident involontaire), ou comme un gardien salarié par sa nourriture (et chargée d'y veiller, sauf cas de force majeure) ? Il semble qu'il faut la considérer comme un gardien salarié ; toutefois, fut-il ajouté, on ne la charge pas même de la responsabilité d'un gardien gratuit, car sans cela le mari n'aurait jamais la paix chez lui (s'il pouvait quereller sa femme au sujet des bris).

Au sujet de la dispense de serment (§ 6), R. Yona et R. Yossa disent tous deux : non seulement pour les biens dont la femme était la maîtresse du vivant de son mari, elle est dispensée de jurer, mais encore pour ceux qui lui sont échus au décès de son mari, les héritiers ne peuvent pas déférer le serment (ce qui leur est permis d'ordinaire). On a enseigné ailleurs⁶ : « Si quelqu'un loue une vache de son prochain, puis la prête à un tiers, et elle meurt de mort ordi-

1. C'est une prise faite indûment, après la prise de possession par les héritiers.
2. Pour qu'elle s'occupe de la vente. 3. Pour administrer sa maison et ses biens. 4. Cf. B., tr. *Guittin* (f. 34). 5. Selon Raschi, les héritiers ou les acheteurs prêtent serment, si le mari l'exige, en disant : « Nous jurons que la femme ne nous a jamais dit avoir reçu le douaire, et nous n'avons trouvé chez elle nul reçu de ce fait. » 6. Tr. *Bava mecia'*, III, 2.

naire, celui qui l'a louée jure au propriétaire qu'elle est morte par voie naturelle (sans rien devoir), et celui qui l'a empruntée (responsable des accidents) devra payer le montant à celui qui l'a louée ». Toutefois, dit R. Ila au nom de R. Yanaï, le propriétaire devra avoir autorisé le locataire à la louer. De même, R. Hiya enseigne ¹ : l'emprunteur ne pourra prêter à autrui le dépôt qui lui a été confié, ni un locataire louer l'objet à un autre, ni l'emprunteur le louer, ni le locataire le prêter, ni le dépositaire confier le dépôt à autrui, à moins d'avoir reçu l'autorisation du propriétaire ; tous ceux qui ont déplacé la garde d'un objet (l'ont confié à autrui) sans autorisation du propriétaire sont responsables en cas de dommage. Mais est-ce que l'emprunteur, même sans déplacer un objet, n'en est pas responsable ? (Pourquoi donc l'énumérer parmi les précédents ?) C'est que, comme il a été enseigné ² : « Un gardien gratuit peut conditionner qu'il sera dispensé de prêter serment en cas d'accident, ou l'emprunteur peut conditionner qu'en ce cas il sera dispensé de payer », on dit ici qu'en dépit de la condition préalable d'être dispensé du paiement, il sera blâmable en cas de déplacement non autorisé. Puisqu'il vient d'être dit que « le locataire est tenu d'attester par serment la mort ordinaire de la vache louée », le propriétaire peut-il déférer le serment à l'emprunteur ? On peut résoudre cette question à l'aide des termes de notre Mischnâ : « Si le mari s'est engagé par écrit envers sa femme à ne pas lui imposer de serment ni de vœu, il ne peut plus le lui imposer ; mais il peut imposer le serment aux héritiers de sa femme, ou à ceux qui viennent en son nom. » Il en résulte donc que si le maître veut déférer le serment à l'emprunteur, il le peut. La Mischnâ précitée est déduite de celle d'ici (la présente), et celle d'ici de la Mischnâ précitée. Ainsi, dans la Mischnâ précitée, on se fonde sur la nôtre pour dire que si le propriétaire désire imposer le serment à l'emprunteur, il le peut ; et dans la nôtre on conclut de la Mischnâ précitée que si un mari veut imposer le serment à sa femme, il n'en a pas la faculté. En ce dernier cas, dit R. Hanina, la déduction est inutile (il est évident qu'alors la femme est dispensée du serment) ; seulement la déduction est nécessaire ici d'après la Mischnâ précitée, conformément à ce qu'a dit R. Ila au nom de R. Yanaï, qu'il s'agit du cas où le propriétaire a accordé au locataire de la vache l'autorisation de la prêter : de même ici, au cas où le mari, de son vivant, a autorisé la femme à devenir tutrice de ses enfants, on la croit sans serment (non à défaut d'autorisation).

R. Yossé dit : le locataire doit au propriétaire un prix de location pour tout le temps qu'il a prêté la vache sous le bénéfice de la location (malgré l'autorisation). R. Zeira demanda à R. Abouna : si le propriétaire de l'animal l'a redemandé au locataire, et que pendant ce temps la bête est morte chez lui par voie naturelle, est-il obligé de payer un dédommagement au locataire ? C'est bien notre avis, répondit R. Abouna, et si même le propriétaire a mangé la vache (son propre bien), il est tenu de dédommager le locataire ; selon R.

1. Tossefta, *ibid.* ; J., tr. *Qiddouschin*, I, 7 (f. 6b). 2. Tr. *Baca mecia'*, VII, 10.

Yossé b. Aboun au contraire, le propriétaire n'a fait que manger son propre bien (et il ne doit rien payer pour cela). R. Juda fit demander à R. Eléazar¹ quelle est la règle si un gardien livre la bête à un autre gardien analogue ? Il lui répondit : le 1^{er} est responsable de la perte, et c'est l'avis de R. Yoḥanan ; selon Resch Lakisch, le 2^e est passible de l'accident ; sur quoi, R. Zeira demanda à R. Yassa lequel de ces 2 avis l'emporte ? Certes, répondit R. Yassa, comme il y a 2 avis (ceux de R. Juda et de Resch Lakisch) opposés à 4 autres (ceux de R. Eléazar et de R. Yoḥanan, confirmés par R. Ḥiya et R. Yanai), il est évident qu'on ne suivra pas la minorité. Cependant, répliqua R. Zeira, ce ne sont que 2 avis opposés à 2 autres, car R. Eléazar est disciple de R. Ḥiya le grand, et R. Yoḥanan est disciple de R. Yanai (et il y a parité).

6. Si le mari écrit : « Aucun serment, ni vœu, ne sera exigé de toi, ni de tes héritiers, ni de ceux qui se présenteront en ton nom², soit par moi, soit par mes héritiers, soit par ceux qui se présenteront en mon nom³ », aucun serment ne peut plus être exigé ni d'elle, ni de ses héritiers, ni de ses acheteurs, soit par le mari, soit par ses héritiers, soit par les acheteurs du mari. Si la femme est rentrée à la maison paternelle, ou même chez sa belle-mère sans avoir été nommée tutrice, ἐπιτροπή, après la mort du mari, les héritiers ne peuvent pas lui imposer de serment⁴. Mais si elle s'est occupée des affaires de la maison comme tutrice, les héritiers peuvent exiger d'elle un serment⁵ pour l'avenir⁶, non pour le passé.

R. Yôna dit : la veuve est dispensée de prêter serment pour sa gestion, lorsqu'elle est devenue tutrice du patrimoine du vivant de son mari ; mais lorsqu'elle l'est seulement devenue après le décès de son mari, les héritiers peuvent lui imposer le serment⁷. C'est ainsi que s'exprime notre Mischnâ (à la fin) : « Si elle n'a pas été nommée tutrice, les héritiers ne peuvent pas lui imposer de serment ; mais si elle est devenue tutrice, les héritiers peuvent exiger d'elle un serment pour l'avenir⁸, non pour le passé. » Par « le passé », on entend l'époque qui s'est écoulée entre l'instant du décès et celui de l'ensevelissement (sur cette partie de la gestion, les héritiers n'ont pas de droits). R. Yossé dit : même pour les biens que la veuve a gérés comme tutrice, après le décès du mari, la dispense est effective, et les héritiers ne peuvent pas imposer le serment. Mais notre Mischnâ dit formellement le contraire : « Si elle

1. Passage complété d'après le texte parallèle de J., tr. *Qiddouschin*, I, 7, selon l'avis du *Pné-Mosché*. 2. Pour demander le douaire. 3. Les acquéreurs de terrains réclamés par la veuve pour le douaire. 4. Le défunt l'en a dispensée. 5. La dispense du mari n'est valable que pour le temps où il a vécu. 6. Pour administrer les biens après la mort du mari. 7. Le mari n'a pas pu d'avance la dispenser de serment pour des biens qui seront alors aux mains des tiers. 8. Règle applicable aussi à ce qui précède, que les héritiers peuvent déferer le serment pour ce qui suit le décès.

est devenue tutrice après le décès du mari, les héritiers peuvent lui imposer le serment pour l'avenir » ? Ces mots, selon R. Yossé, s'appliquent au commencement de la Mischnâ (à la dispense prévue par le mari, et non applicable aux héritiers). Mais s'il s'agit de cette partie, n'est-ce pas en contradiction avec ce que R. Yona et R. Yossa ont dit tous deux plus haut (§ 5) : Non seulement pour les biens dont la femme était la maîtresse du vivant de son mari, elle est dispensée de jurer ; mais encore pour ceux qui lui sont échus au décès de son mari, les héritiers ne peuvent pas lui déférer le serment ? Cette dernière dispense, explique R. Yossé, s'applique à la gestion de l'époque qui s'est écoulée entre l'instant du décès et l'ensevelissement (partie sur laquelle les héritiers n'ont pas de droits) ; car R. Abahou a dit explicitement au nom de R. Yoḥanan : pour l'intervalle de temps entre le moment du décès et l'ensevelissement, les héritiers ne peuvent pas lui imposer le serment. Bar-Kappara a enseigné le motif de cette mesure : elle a été prise pour que la femme n'abandonne pas le corps de son mari et se retire chez ses parents (si elle devait être inquiétée dans sa gestion).

7. Si la femme divorcée avoue le paiement d'une partie du douaire (et le mari prétend l'avoir payée entièrement), elle prètera serment pour obtenir le reste ¹. Si un seul témoin atteste le paiement du douaire, la femme sera payée en prêtant serment qu'elle n'a pas été payée. Si la femme veut se faire payer sur les biens des orphelins, ou des biens hypothéqués, ou en l'absence du mari qui est en voyage, elle doit prêter serment avant d'être payée.

8. Voici un exemple du cas où la femme divorcée reconnaît avoir reçu de son mari une partie du douaire, et le mari conteste devoir le reste : Lorsque le douaire était de mille zouz, et le mari dit le lui avoir remis en entier, tandis qu'elle prétend n'avoir reçu qu'un maneh (cent zouz), elle sera payée seulement pour le reliquat, après avoir prêté serment. Voici un exemple où un seul témoin atteste qu'elle a été payée : Lorsque le douaire était de mille zouz, et le mari dit l'avoir remis en entier à sa femme, tandis qu'elle prétend n'avoir reçu qu'un maneh, puis un témoin confirme le dire du mari qu'elle a été payée, elle sera payée seulement pour le reliquat après avoir prêté serment. Voici un exemple de réclamation sur les biens hypothéqués : Si le mari a vendu ses biens, la femme ne peut se faire payer des terrains vendus qu'après avoir prêté le serment de n'avoir pas été payée. Voici un exemple de réclamation par la femme sur les biens des orphelins : lorsque le mari en mourant a laissé ses biens aux orphelins, la veuve doit encore prêter serment si elle veut se faire payer sur les biens des orphelins.

1. V. tr. *Schebouoth*, VII, 7.

R. Zeira dit : c'est d'une façon analogue au serment légal (dû en d'autres cas) que les sages ont procédé ici ; car, en réalité, la femme n'est pas considérée comme munie du douaire ¹ ; seulement on la considère (par mesure rabbinique) comme le réclamant, et à partir de ce moment naît entre eux le différend, en ce que le mari argue avoir payé le douaire complet de 200 zouz, tandis que la femme réplique n'avoir perçu que la moitié ; elle prêtera serment pour obtenir le reste. On a enseigné ² : La femme qui conteste la réception partielle du douaire ne sera payée qu'en prêtant serment ; mais celle qui accuse une réduction sur le montant primitif du douaire (sans en avoir rien touché) le devra sans prêter serment. Voici un exemple de ce cas : si, sur le douaire qui d'ordinaire est de 200 zouz, la femme reconnaît s'être contentée d'une inscription de moitié au contrat, le montant réclamé par elle sera payé sans qu'elle doive jurer. Pourquoi cette distinction entre les deux modes de réclamation ? C'est que, répond R. Hanina, au 1^{er} cas il y a une sorte de transaction entre le mari et la femme, qui reconnaît une partie de l'acquiescement ; tandis qu'au 2^e cas (la femme ne reconnaissant rien), il n'y a pas de transaction entre eux (sauf la réduction dès le principe). R. Jérémie demanda : comme il est dit ici : « Si un seul témoin atteste le paiement, la femme ne sera payée qu'après avoir prêté serment », dira-t-on de même qu'en cas d'attestation par un seul témoin, comme en principe le douaire a été réduit de moitié, elle ne sera payée qu'après avoir prêté serment ? Il y a cette distinction à noter, dit R. Yossé, que si un témoin atteste la réduction, on ne croit pas l'assertion d'un seul contraire à celle de deux (affirmant l'opposé), et un témoin ne peut pas infirmer le dire de deux autres. On a enseigné ³ : lorsque le père (par son engagement antérieur) rend l'encaissement d'une dette compliqué pour l'héritier, le fils peut cependant réclamer le montant sans prêter serment ; et en cela le fils a une supériorité sur le père, puisque le fils réclame le montant sans serment préalable, tandis que le père ne pourrait l'encaisser qu'en jurant y avoir droit. R. Eléazar dit : malgré cela, le fils devra prêter le serment d'héritage, savoir, « que notre père ne nous a rien ordonné (à ce sujet), qu'il ne nous l'a pas dit et que nous n'avons pas trouvé d'acte parmi les papiers de notre père, constatant que ce contrat est payé ». R. Oschia demanda : Faut-il attribuer notre Mischnâ à l'école de Schammaï, qui dit (en cas de décès subit du mari d'une femme soupçonnée d'adultère) : « Elle peut retirer son douaire, sans boire l'eau d'épreuve ⁴ » ? (De même ici, on devrait admettre comme dûment payable le contrat que l'héritier a en main sans jurer ?) Il y a cette différence, répondit R. Yossé, en ce que l'école de Schammaï fait valoir l'objection possible de la femme, d'être toute prête à boire l'eau d'épreuve ⁵ si on lui rend son mari (il y a un changement dont elle n'est pas cause) ; tandis

1. Puisqu'après avoir juré la femme touche le montant, ce n'est pas un serment légal, dont la suite ordinaire est de ne rien faire percevoir. 2. Cf. J., tr. *Synhédrin*, VIII, 6. 3. V. B., tr. *Schebouoth*, f. 48. 4. Tr. *Sota*, IV, 3. 5. J., *ibid.*, § 1, commenc. (t. VII, p. 271).

qu'ici, en stricte justice, le père même ne devrait pas être tenu de jurer pour encaisser le montant du contrat de dette, et par mesure rabbinique il a été convenu qu'en raison d'un engagement antérieur le serment est imposé; par suite, il est exigible du père, non du fils. Aussi, à la mort du père, on rétablit pour le fils l'ordre légal. — Si le père se trouve déjà dans l'obligation de prêter serment par devant le tribunal ¹, puis il meurt, le fils ne peut pas le réclamer; sans quoi, il n'y aurait pas lieu de dire qu'il arrive parfois qu'un père lègue le serment à son fils (lui transmet cette obligation). Ceci prouve, dit R. Abin, que si un père a entaché son contrat par devant justice (par suite d'un serment), le fils ne pourra pas réclamer le montant. Mais, observa R. Hsida, il n'est pas juste que pour avoir fait deux pas on perde une créance; or, si un contrat est entaché pour une cause en dehors du tribunal (autre que celle d'un serment), le créancier peut réclamer le montant; pourquoi ne le pourrait-il plus si le contrat est entaché par le fait provenant du tribunal? (c'est donc au cas d'une autre cause de défectuosité que le fils ne peut plus réclamer une créance du père).

R. Yoḥanan dit au nom de R. Yanaï ²: le tribunal n'exige un paiement immédiat sur les biens des orphelins que lorsqu'un contrat (signé par le père à un païen) est grevé d'intérêts (ce serait une perte pour eux d'attendre). Selon d'autres, on exige aussi d'eux le remboursement du douaire à la femme. C'est dit R. Yanaï, pour leur éviter désormais les frais d'entretien de la veuve. R. Mathnia ajoute: celui qui a souci de cette question de nourriture doit être R. Simon, qui dit ³: cette question dépend du moment où la veuve réclame son douaire (fût-il en partie payé, elle n'a plus droit à être nourrie). Mais alors pourquoi les autres rabbins n'en ont-ils pas un égal souci? C'est que, disent-ils, on tient compte de la bonne grâce que la veuve inspirera à d'autres hommes, et si on lui rend de suite le douaire, c'est à qui se hâtera le plus d'aller l'épouser. Selon d'autres, ce qui est dû par suite de vol, ou de dommage, incombe aux orphelins (sera payé par eux). En effet, dit R. Yossé, nous avons aussi appris que ces deux points sont dus: pour le vol, on le sait de ce qu'il est dit ⁴: « pour un vol commis par le père (mort depuis ce temps), les enfants sont tenus de le restituer s'il s'agit d'un immeuble »; pour le dommage on le sait de ce qu'il est dit ⁵: « on ne paiera à l'aide des biens d'orphelins, qu'en prenant des terrains inférieurs »; or, il faut rectifier ainsi cette Mischnâ: On paiera sur leurs biens pour dédommagement, en prenant des terrains inférieurs. Mais n'est-il pas dit aussi: Si le fils se trouve succéder au père, on rembourse d'abord les dommages sur les meilleurs biens, puis les créanciers sur les biens moyens, enfin le douaire de la veuve sur les derniers? Ceci s'applique, répond R. Yossé b. R. Aboun, à un orphelin majeur, non au mineur.

1. Si p. ex. un emprunteur meurt avant le prêteur, le créancier doit affirmer sa créance par serment aux fils de l'emprunteur. 2. Tr. *Guittin*, V, 2 (f. 46^a); cf. J., tr. *Synhédrin*, VIII, 10. 3. Ci-après, XI, 3. 4. Tr. *Bava qama*, X, 1. 5. Tr. *Guittin*, V, 2.

9 (14). Voici un exemple de réclamation du mari absent : si le mari est parti pour un voyage d'outre-mer et que la femme veuille se faire payer en son absence, elle devra à cet effet prêter un serment préalable. R. Simon dit : Aussi longtemps que la femme réclame le douaire, les héritiers peuvent lui imposer un serment¹; si elle ne réclame pas le douaire, les héritiers ne peuvent pas lui imposer de serment².

Ce que la Mischnâ dit « de la réclamation au mari absent » devra être complété ainsi : si la femme veut se faire payer le douaire en l'absence du mari, elle devra d'abord prêter serment, et (de plus) il en sera de même pour toute réclamation à quelqu'un en son absence³. Mais est-ce qu'en l'absence du débiteur on le force à payer? Cela arrive, répondit R. Jérémie, lorsque le contrat est grevé d'intérêts⁴. Se peut-il que le tribunal fasse exiger des intérêts? C'est possible en cas d'emprunt fait d'un païen. Ainsi, Alacsâ (juge païen) dit à R. Mena : nous agissons bien mieux que vous ; nous transmettons au demandeur le jugement prononcé, et si le défendeur vient (s'acquitte), c'est bien ; si non, nous saisissons ses biens en son absence (au profit du créancier). Nous aussi, répondit R. Mena, agissons de même, nous envoyons jusqu'à 3 avis au débiteur pour l'inviter à venir ; s'il se présente (et s'acquitte), c'est bien ; si non, nous faisons saisir ses biens. Mais, répliqua Alacsâ, comment faites-vous si le débiteur est très éloigné? Nous lui adressons les 3 avis, en lui laissant pour chaque avis une latitude de 30 jours (= 3 mois) ; après quoi seulement, s'il vient, c'est bien ; si non, on opère la saisie. Selon R. Mathnia, si le défendeur présent au jugement qui l'a condamné s'est ensuite enfui, on saisit ses biens en son absence ; s'il a fui avant le jugement, on n'opère pas de saisie, mais on publie la condamnation. En y réfléchissant, on trouve que l'avis de Ḥanan plus loin (XIII, 1) et celui de R. Simon ici reviennent au même : Ḥanan dit que la femme, dont le mari est au-delà des mers, n'a pas besoin de jurer au commencement (pour avoir l'entretien) qu'elle n'a rien de son mari pour se suffire, mais elle devra prêter ce serment à la fin (pour avoir droit à la restitution du douaire) ; de même ici, R. Simon n'autorise les héritiers à déférer le serment qu'à la veuve qui réclame le douaire. Enfin, comme il a été dit d'adopter l'avis de Ḥanan à titre de règle, il en est de même ici au sujet de R. Simon.

9 (12). Si la femme présente sa lettre de divorce, sans le contrat de douaire, elle peut se faire payer ce dernier. Lorsqu'au contraire une femme présente le contrat de douaire sans le divorce, tandis que le mari dit qu'elle avait déjà présenté le divorce sans l'acte de douaire, elle accuse le mari de l'avoir perdu, et lui prétend avoir perdu la déclara-

1. Même si le mari avait écrit qu'il l'en dispense. 2. Même si, du vivant de son mari, elle administrait les biens. 3. J., tr. *Schebouoth*, VII, 9. 4. En ce cas, comme au § précédent, le débiteur profite s'il paie de suite.

tion d'acquit, la femme ne peut pas se faire payer le douaire. De même, son créancier qui présente sa créance (après l'année de la *schmitah*) sans présenter la confirmation juridique, προσβολή, ne peut pas se faire payer sa dette. R. Simon b. Gamaliel dit : depuis les persécutions¹, une femme peut se faire payer sans l'acte de divorce, et le créancier sans la confirmation juridique.

R. Hija dit au nom de R. Yoḥanan² : l'opposition faite à un arrêté du tribunal (la prétention verbale, sans preuve, d'avoir payé des dettes) est sans valeur. Mais, dit R. Hija b. Aba, notre Mischnâ ne le dit-elle pas déjà, en ces termes : « Si la femme présente la lettre de divorce, sans avoir en même temps le douaire, elle peut se le faire payer » ? Babylonien, lui répondit R. Yoḥanan³, après que je t'ai découvert un tesson, tu as su trouver la perle, et tu as rappelé qu'un enseignement le dit. Rab dit : notre Mischnâ parle de localités où l'on n'écrit pas de contrat du douaire⁴ ; mais lorsqu'il est d'usage d'écrire ce contrat, c'est en présentant cet acte que la femme réclamera le montant. Toutefois, Rab revint sur sa 1^{re} opinion et dit : même où il est d'usage d'écrire ce contrat, la femme peut réclamer le douaire en recevant le divorce et que celui qui a un argument puissant (contraire) l'apporte. R. Yossé exposa alors cette objection : s'il en est ainsi (de pouvoir réclamer le douaire, lors du divorce, sans le contrat), notre Mischnâ voudrait-elle dire que la femme peut réclamer le douaire lors du divorce, puis cacher le contrat du douaire, et l'exhiber plus tard pour le faire valoir frauduleusement la 2^e fois ? C'est impossible, fut-il répondu ; le tribunal est là (qui constate avoir fait payer le douaire). Mais n'y a-t-il pas à craindre, en cas de décès de ces juges, qu'une réclamation indue soit faite ? Non, car les témoins attestent la décision antérieure du Tribunal. Mais si les témoins sont en voyage d'outre-mer ? Il doit y avoir un accusé de réception (ἐμλογία). Mais Rab est-il d'avis d'écrire un tel acquit ? Oui, car il arrive parfois que le créancier dit au débiteur : J'ai perdu le contrat de ta dette, χάρις ; émetts donc un autre (ce qui exigera un acquit), comme il peut arriver qu'en cas de perte de la constatation de remise des dons paraphernaux (φερνή), on en fera un nouvel acte (de même ici, la femme devait donner acquit du paiement pour douaire). R. Aba fit une autre objection : comme on a émis l'hypothèse que, par fraude, la femme ayant reçu le douaire lors du divorce, sans présenter le contrat, pourrait l'exhiber plus tard et réclamer le montant une 2^e fois, n'y a-t-il pas à craindre qu'elle attende le décès du mari, puis réclame aux héritiers le montant du douaire sur présentation du contrat ? C'est impossible, dit R. Yossé b. R. Aboun ; car elle est tenue de prouver qu'elle est restée mariée avec lui jusqu'au décès, (tandis qu'elle est répudiée). R. Zeira ou R. Abouna dit au nom de Rab :

1. A cause du danger d'avoir chez soi des actes juifs, on les brûlait. 2. B., tr. *Bava meciâ*, f. 7. 3. Même réponse tr. *Maasseroth*, V, 5, fin (t. III, p. 194). 4. On se fie alors au tribunal, aussi la femme réclame le douaire par le divorce,

même dans les localités où il est d'usage d'écrire un contrat, elle ne donne pas d'acquit ; si le mari alors prétend l'avoir écrit, et la femme le nie, elle est tenue de prouver que ce contrat n'est pas écrit. Dans les localités où ce n'est pas l'usage, si le mari prétend l'avoir écrit, et la femme le nie, le mari est tenu de prouver que le contrat est écrit. Ainsi, R. Hija b. Aba trouva un contrat que R. Yonathan avait laissé tomber, et R. Hija courut après lui pour le lui rendre. R. Yonathan lui dit : je n'en ai plus besoin ¹, car on a enseigné : on ajoute foi au créancier (à qui l'on présente un tel acte), s'il déclare avoir jeté un acte pour le laisser perdre, ou déchirer. En effet, dit R. Jérémie au nom de R. Hija, notre Mischnâ le dit formellement : « Depuis les temps dangereux, une femme peut se faire payer le douaire, sans l'acte de divorce, et le créancier sans l'acte de confirmation juridique. » Or, est-il possible qu'un paiement soit exigible sans cet acte ? C'est donc que l'on admet la déclaration de l'avoir égaré ou déchiré ; de même ici, cette déclaration est admise.

10 (13). Un homme a écrit un contrat de douaire à sa femme et l'a répudiée, de sorte que la femme a en main l'acte de divorce et celui du douaire ; puis il s'est remarié avec la même femme, en lui renouvelant le douaire après le 2^e mariage, mais il l'a de nouveau répudiée ; la femme présente alors 2 lettres de divorce et 2 contrats de douaire. En ce cas, elle peut se faire payer à la fois les 2. Si une femme présente 2 contrats et une seule lettre de divorce, ou si elle présente un contrat et 2 divorces, ou un contrat, une lettre de divorce et l'attestation de décès du mari, elle ne peut se faire payer qu'un seul douaire ; car celui qui se remarie avec sa femme répudiée ne s'engage pas à lui donner un 2^e douaire. Un homme a marié son fils mineur, lequel a écrit un contrat de douaire à sa femme ; celui-ci conserve sa valeur, parce qu'en restant avec sa femme, il a tacitement confirmé cet acte plus tard. Si un païen (fiancé) se convertit au judaïsme avec sa femme, celle-ci peut faire valoir le droit au douaire ; car, en gardant sa femme après sa conversion, il a tacitement confirmé ce droit.

La double réclamation n'est fondée que si chaque acte du douaire précède le divorce correspondant (non si le 2^e douaire précède le 1^{er} divorce). En cas de 2 douaires, on comprend que, lors du divorce, la femme ait droit à un seul paiement, si les sommes sont pareilles ; mais si d'une part elle a cent zouz, et d'autre part le double, à quelle somme a-t-elle droit ? R. Houna, R. Jérémie et R. Hisda émettent des avis divers à ce sujet : d'après l'un, elle recevra le 1^{er} douaire en date ; d'après l'autre, elle recevra le 2^e, sauf à réclamer le supplément depuis la date du 2^e contrat. Mais, dit R. Hanania à R. Mena, notre Mischnâ n'est-elle pas aussi applicable au cas où quelqu'un emprunte de son prochain, puis emprunte de nouveau, et devra noter au 2^e acte de dette qu'en

- 1. V. B., tr. Guittin, f. 37. 2. D'une date postérieure aux contrats,

dehors du 1^{er}, celui-ci ait aussi sa valeur? (Sans quoi, le créancier, comme la femme au cas précité, n'aurait droit qu'à un paiement)? R. Mena répond : il arrive souvent à une femme de dire à son mari avoir égaré le contrat de douaire, pour lui demander de le renouveler; mais il n'est pas d'usage du créancier de dire au débiteur avoir perdu le billet de la dette, et de lui en demander un autre (l'observation précitée à intercaler dans le billet, est inutile); donc, le cas échéant, la perte pourra être reconnue, sans crainte des suites. — R. Judan b. Schikli présenta à R. Yossé une objection sur ce que la Mischnâ dit de la reprise d'une femme répudiée 2 fois : R. Abahou au nom de R. Yohanan n'a-t-il pas dit qu'après avoir emprunté sur un billet et l'avoir payé, on ne doit pas s'en servir le même jour pour un nouveau prêt, en raison de l'acquittement préalable? (De même ici, n'est-ce pas revenir à la 1^{re} dette du douaire, en reprenant la femme?) Il y a une différence, répond R. Yossé, entre le paiement effectué et celui qui ne l'est pas (c'est le cas du mari qui reprend sa femme répudiée). — R. Hanan a enseigné devant R. Ila¹ qu'au sujet du mariage d'un mineur, il y a 2 avis divers : l'un applique la validité du contrat au douaire, non aux détails conditionnels; l'autre l'applique même à ces détails secondaires. On conçoit cette règle pour le prosélyte; mais comment est-ce possible pour un mineur? Peut-il répudier? On explique notre Mischnâ, dit R. Hagai, conformément à ce qu'a dit R. Eléazar au nom de R. Hanina², au sujet du mariage d'un sourd-muet ou d'un idiot : le contrat devient valable si la cohabitation a eu lieu après que le mari est devenu intelligent, ou a recouvré la parole; de même ici, on suppose la cohabitation après que l'enfant est devenu majeur (aussi, même sans le renouvellement du douaire à ce moment, le 1^{er} contrat est valable).

CHAPITRE X

1. Si un homme qui a épousé 2 femmes est mort, et que les femmes réclament leur douaire, la 1^{re} passe avant la 2^e; de même, les héritiers de la 1^{re} passent avant ceux de la 2^e. S'il a épousé une femme qui est morte de son vivant, puis il a épousé une autre qui lui a survécu, la 2^e femme³ et ses héritiers passent avant les héritiers de la 1^{re}.

L'avis de la Mischnâ pour la propriété n'est applicable qu'au douaire; mais pour l'entretien des 2 veuves, elles sont toutes deux égales en droit⁴. Donne-t-on la priorité au remboursement du douaire, ou aux frais d'enterrement du mari? Et que fait-on passer d'abord, le douaire ou l'acquit d'une dette verbale attestée par témoins, et donne-t-on la priorité au douaire sur la dot des filles,

1. J., tr. *Demai*, VI, 3 (t. II, p. 197), et ci-après, X, 6, fin, et XII, 2. 2. Cidessus, I, 2, fin. 3. Sa réclamation constitue une véritable dette, qui incombe à l'héritage. 4. Tossefta à ce tr., ch. 10.

ou non ? D'après celui qui est d'avis ¹ de prélever le montant de ces dots sur les immeubles échus aux héritiers, les dots passent avant le paiement du douaire ; d'après l'avis contraire, le douaire passe d'abord. — La Mischnâ parle ensuite du cas de décès de la 1^{re} femme du vivant de l'époux ; mais la femme répudiée est comme un créancier (ayant droit immédiat au douaire). Ainsi, il a été enseigné ² : Si un homme après avoir épousé une femme, à qui il a souscrit un douaire, la répudie et ne lui remet pas de suite ce douaire, puis épouse une autre à qui il souscrit un douaire, ensuite il reprend la 1^{re} femme à qui il renouvelle par contrat l'engagement du douaire, outre le 1^{er} contrat, les héritiers de la 1^{re} femme ont la priorité sur la 2^e femme et ses héritiers ; ceux-ci pourtant l'emportent sur les héritiers du 2^e contrat de douaire, souscrit à la 1^{re} femme. — Sur l'avis de la Mischnâ, en ce cas de décès d'un mari qui après le décès de sa 1^{re} femme avait épousé une autre, Ben-Nanos s'exprime ainsi : Les héritiers de la 1^{re} disent à ceux de la 2^e, que s'ils se considèrent comme créanciers, pour le douaire de la défunte, ils n'ont droit qu'au montant exact ; si non, que tous ensemble partageront à parts égales entre eux le total de l'héritage paternel. Non, répliqua R. Akiba, aux enfants de la 2^e incombe légalement l'héritage du père (décédé du vivant de la 2^e) ; ils commencent donc par prélever le douaire de leur mère, puis ils partagent le reste avec les autres héritiers. R. Mena dit : s'il ne reste pas un dinar après paiement du douaire ³, Ben-Nanos s'accorde à dire comme R. Akiba qu'aux fils de la 2^e, l'héritage légal est échu avant tout, et après avoir pris le douaire de leur mère, ils procèdent au partage du reste de l'héritage. R. Yossé b. Aboun dit au contraire : en cas d'excédant d'un dinar, R. Akiba s'accorde à dire comme B. Nanos que tous partagent d'une façon égale. Même en cas d'excédant, dit R. Mena, R. Akiba conteste la faculté du partage égal. Quoi, s'écrie R. Yossé b. R. Aboun, même de ce qui a été enseigné sans conteste, tu veux faire l'objet d'une discussion ⁴ ? Donc, la discussion a seulement lieu s'il n'y a pas d'excédant. S'il y a un excédant, il faut l'appliquer à éteindre la dette que le défunt aurait laissée, comme il peut arriver par contre que la dette augmente, p. ex. au cas suivant : Si un champ ayant appartenu au père et se trouvant pour le moment aux mains d'autrui fait retour au vrai propriétaire lors du Jubilé, on le considère d'avance comme déjà acquis à la succession (cet excédant servira à payer la dette). Quelle sera la règle si un homme consacre pour femme : 1^o Rachel, sans la faire entrer de suite au domicile conjugal, puis il reçoit chez lui une 2^e femme Léa, après quoi seulement il reçoit chez lui la 1^{re} ? (Au douaire de quelle femme donnera-t-on la priorité ?) Il y a 2 avis à ce sujet : d'après les rabbins, le douaire de Rachel ⁵ a la priorité ; d'après R. Eléazar b. Azaria ⁶,

1. Ci-après, XIII 3 (l. 36a). 2. Tossefta, *ibid.* 3. Selon l'interversion du *Pné-Mosché*. 4. De ce que B. Nanos admet d'abord l'hypothèse que les héritiers de la 2^e ne prendront que le douaire, on peut supposer qu'il s'agit d'une absence d'excédant. 5. Quoique simple fiancée, son contrat équivaut à celui de la mariée, et il est le 1^{er} en date. 6. Selon lui, la fiancée n'égale pas la mariée,

celui de Léa (la 1^{re} mariée) passe avant l'autre. Toutefois, même R. Eléazar b. Azariah reconnaît la priorité au douaire de Rachel ; car, de ce que le mari a plus tard épousé définitivement Rachel, son contrat a une valeur rétroactive de priorité. Ce mari ressemble à celui qui emprunte de son prochain, en lui disant : « Si je ne t'ai pas rendu le prêt d'ici à un an, tous mes biens te seront hypothéqués dès à présent », et qu'au bout de l'année, il n'ait pas remboursé, les biens seront hypothéqués pour l'avenir ¹ ; mais s'il a formulé qu'il hypothèque seulement les biens après l'année écoulée, ils le seront seulement à partir de ce moment. Quant à l'époque intermédiaire (pour les produits poussant en cette année), c'est l'objet d'une discussion ² : selon R. Méir, l'immeuble n'est engagé qu'au cas d'inscription sur contrat (faute de quoi, les produits restent au propriétaire) ; selon les autres sages, la remise de l'argent par le créancier suffit à les hypothéquer (et les fruits reviennent au créancier).

2. Un homme a épousé 2 femmes, qui sont mortes de son vivant, puis il est mort, et chacun des fils réclame le douaire de sa mère ; s'il n'y a dans l'héritage que la valeur exacte pour payer les 2 douaires, la réclamation des fils n'est pas admise, et tous les fils partagent entre eux l'héritage à parts égales. Mais, si après le paiement il reste encore la valeur d'un dinar à partager entre tous les frères à parts égales, chacun des fils peut réclamer le douaire de sa mère. Si (au 1^{er} cas), pour maintenir son droit à réclamer le douaire supérieur de leur mère ³, les fils disent estimer le terrain de l'héritage à une valeur supérieure ⁴, la prétention n'est pas admise, et on fait estimer l'héritage au tribunal ⁵.

Puisque la remise d'une part d'héritage pour dot aux fils a pour but, selon R. Imi ⁶, de disposer les pères d'avance à doter avec plaisir leurs filles, les fils de la défunte devraient avoir droit à leur part légale, même s'il n'y a pas d'excédant d'un dinar ? Voici la raison, dit R. Aboun : s'il est possible de maintenir une institution des sages ⁷ à côté de l'ordre légal, on accomplit les deux règles ; lorsque c'est impossible ⁸, la décision rabbinique cède forcément le pas à l'ordre légal. R. Juda b. Pazi dit au nom de R. Yossé b. Hanina : si (au cas où il y a seulement le montant de 2 douaires) un frère d'une des 2 séries d'orphelins meurt, tous partageront pourtant à parts égales. R. Mena dit qu'il a fallu spécifier la règle à suivre en ce cas (quoiqu'évidente) pour le cas où les biens n'ont pas encore été partagés lors de ce décès : on aurait pu croire qu'à raison de cette suspension, le décédé ne compte pas, et les frères

Cf. ci-dessus, V, 1, fin. 1. Par voie rétroactive. 2. B., tr. *Bava mecia'*, f. 13. 3. Cf. ci-après, XIII, 3 (f. 36^a) ; tr. *Bava bathra*, IX, 1 (f. 16^a). 4. Il resterait alors, après le paiement des deux douaires, encore un dinar à partager entre les frères. 5. Par des hommes désintéressés. 6. Ci-dessus, IV, 12. 7. Comme le reliquat sert à l'héritage légal, le capital sera réparti selon la prescription des rabbins. 8. S'il n'y a pas de reliquat, il faudrait faire tort à l'héritage légal en autorisant le préciput pour dot.

seuls de sa série en héritent ; on dit donc que tous héritent à parts égales. S'il se trouve un fils aîné dans l'une des 2 séries, il va sans dire que l'aîné prend double part ; mais cette double part est-elle calculée sur la part de la série dont il fait partie, ou d'après celle de chaque frère dans le total ? Ainsi, R. Oschia a enseigné qu'en cas de présence simultanée de 2 séries de filles héritières, toutes partagent l'héritage à parts égales ; or, d'après lui aussi, s'il y a un fils aîné, lequel a certes droit à une double part, la percevra-t-il d'après sa série particulière (se référant au douaire maternel), ou d'après les 2 douaires réunis, divisibles entre tous les héritiers ? (question non résolue). — A quel moment estime-t-on l'héritage, pour se rendre compte s'il y a excédant ou non¹ ? Selon les disciples de R. Mena, on se règle d'après la fin (l'époque qui suit le partage, non celle du décès). R. Yossé b. Aboun leur dit : d'après vous qui vous exprimez ainsi au nom de votre maître (R. Mena), le fils est déjà virtuellement en possession de sa part, si même le partage n'est pas effectué ; c'est qu'en réalité l'estimation se fait d'après le 1^{er} moment qui suit le décès.

3. Si le défunt a laissé (outre les 2 douaires) des biens en expectative², cet héritage en prévision ne donne pas de droits ultérieurs, R. Simon dit : Quand même le père aurait laissé lui-même des biens mobiliers³, cela ne suffit pas pour donner le droit de réclamer ces douaires, jusqu'à ce qu'il y ait des immeubles d'une valeur excédant au moins d'un dinar le montant.

R. Mena dit : la Mischnâ émet une discussion qui a pour base la variation du fond des 2 douaires ; selon R. Simon, il s'agit d'immeubles ; selon les autres rabbins, il s'agit de biens mobiliers. Quant au dinar d'excédant, tous s'accordent à dire qu'il pourra être représenté par un objet mobilier. R. Yossé b. Aboun dit le contraire : tous admettent dans la Mischnâ que la base essentielle des 2 douaires devra se composer d'immeubles ; la discussion porte seulement sur le point de savoir en quoi consistera le dinar d'excédant : selon R. Simon, ce sera en immeubles ; selon les autres rabbins, ce sera en mobilier. R. Aba b. Zabda dit au nom de Rab : en Syrie, il est d'usage de réclamer le douaire en prenant même des couches et des coussins. Toutefois, ajoute R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, il s'agit des coussins qui ont servi dès la 1^{re} nuit (sont bien à elle). R. Samuel b. Naḥman dit au nom de R. Yonathan : en Arabie, pour percevoir le douaire, il est d'usage de réclamer des épices et des chameaux (les objets de 1^{re} valeur), et de même on aura seulement recours aux épices de cette nuit (apportées par la femme). La veuve de R. Houna réclama le douaire qui lui était dû, en prenant les objets mobiliers, selon l'usage de sa localité.

1. Il peut arriver qu'une petite valeur, équivalant juste aux deux douaires, s'est bonifiée plus tard, lors de la répartition. 2. P. ex. un héritage à provenir du grand-père. 3. A partager également, outre les terres garantissant les deux douaires.

4. Un individu a épousé trois femmes, dont l'une avait un douaire de 100 zouz, la 2^e de 200 et la 3^e de 300, puis il est mort et n'a laissé que 100 zouz; les 3 femmes se partagent alors les 100 zouz à parts égales ¹.

Si le défunt a laissé 200 zouz, celle qui avait un douaire de 100 zouz recevra 50 z., et les 2 autres chacune 3 dinar d'or (= 75 z.); s'il y a 300 z., celle qui a un douaire de 100 z. reçoit 50 z., celle qui a 200 reçoit 100 z., et la dernière 6 dinar d'or (= 150 z.).

Il en est de même de 3 associés à un commerce; chacun prendra sa part (proportionnelle) du profit ou de la perte ².

Samuel dit de la préférence qu'accordent les juges entre 2 contrats émis pour un champ ³: le tribunal a la faculté de l'attribuer à qui il voudra. Notre Mischnâ est-elle opposée à cet avis de Samuel, en disant: « s'il n'a laissé que 100 zouz, les 3 femmes partagent également » (au lieu d'une estimation par privilège)? Non, Samuel parle seulement du cas où il y a une préférence possible d'attribution (en raison du doute). Mais n'est-il pas enseigné ⁴: si des héritiers touchent un contrat de dette, et l'un d'eux est fils aîné, il a droit à une double part; de même, si un contrat de dette leur est présenté, l'aîné doit restituer par contre une double part (sans que le tribunal use de son autorité à lui donner un avantage)? Là aussi il n'y a pas lieu de prononcer une sentence avantageuse pour l'un d'eux. Abin dit au nom de Samuel ⁵: peu importe qu'il s'agisse de deux contrats différents de vente d'un seul champ, émis en faveur de 2 personnes, ou qu'un homme ait émis un contrat en faveur de 2 champs (sans savoir lequel est réellement acquis); aux 2 cas, le tribunal peut accorder la préférence de quel côté il voudra. Lorsqu'en cas de reste de 200 zouz, selon la Mischnâ, la 1^{re} veuve recevra 50 zouz (au lieu de 2/3 de maneh, = 66 z.), on suppose l'autorisation de l'une à l'autre, que la 3^e veuve a autorisé la 2^e à s'entendre avec la 1^{re}, et à lui dire que, ne pouvant toucher le maneh entier de son douaire, elle accepte 50 z., en abandonnant sa participation aux 150 z. de reste (puis les 2 autres reçoivent chacune 75 z.).

« Il en est de même de 3 associés d'un commerce; chacun prendra sa part (proportionnelle) du profit ou de la perte. » C'est vrai, dit R. Eléazar, si le profit ou la perte se rapporte à l'argent même (qui était moindre ou supérieur avant l'échange); mais s'il y a eu profit ou perte par voie de commerce, la répartition se fera à parts égales entre tous (et non d'après les mises). Mais, fut-il objecté, ce partage serait-il juste si l'un a mis cent dinars et l'autre dix dans ce commerce? Il est possible de le justifier, dirent les compagnons, en

1. Raschi ajoute qu'on suppose les 3 contrats du même jour; autrement, le 1^{er} en date passerait avant les autres. 2. Selon la quantité d'argent qu'il a mise dans ce commerce. 3. Pour un immeuble vendu le même jour à 2 hommes, le tribunal estime quel est le vrai acquéreur. 4. Tossefta au tr. *Bava bathra*, ch. 7. 5. Cf. ci-après, § 5.

disant que le faible appoint (de dix z.) a facilité l'achat en gros des marchandises (πραγματεία), d'où le bénéfice est venu. Ceci est juste pour une petite affaire ; mais est-ce valable pour une grande affaire (où une petite somme n'importe guère)? Celui qui apporte peu, dit R. Abin b. Iliya, peut faire valoir son aptitude commerciale, et prétendre par contre être à même de vendre dix fois, pendant que son associé vendra une fois. Ce motif est valable si le commerce se fait dans le voisinage ; mais que dire si les clients sont au loin ? L'associé au faible apport, dit R. Ila, peut encore faire valoir qu'il fait dix fois plus de trajet que n'en accomplit son associé plus riche. On a enseigné ailleurs ¹ : « Si un bœuf valant 200 zouz, frappe un bœuf valant aussi 200 z. et pour la 2^e fois un bœuf de même valeur, il revient cent zouz au maître de ce dernier, et au maître du 1^{er}, 50 z. ² ; si le bœuf a frappé (pour la 3^e fois) un autre bœuf de 200 z., le maître du dernier aura cent z., et le précédent 50 z. ; enfin, à chacun des 2 premiers (des 2 côtés), il revient un dinar d'or (= 25 z.). » R. Samuel ajoute au nom de R. Zeira : il en est de même du profit provenant de l'animal meurtrier (le dernier aura la moitié, le précédent la 1/2 du reste, puis 1/4 à chacun des premiers). Sur quoi, R. Yossé observa que cet avis de R. Zeira est opposé à celui qu'a émis auparavant R. Eléazar (de répartir le profit à parts égales). Non, répliqua R. Mena devant R. Judan ³, car R. Eleazar admet d'adopter la condition préalable de répartir profits et pertes selon la mise de chacun ; or, les bœufs doivent être dans le cas de ces conditions, et il en résultera un partage proportionnel. En effet, R. Mena renonça à son avis et l'exposa à nouveau devant R. Yossé, qui lui dit : il y a discussion explicite à ce sujet, savoir qu'en cas d'association simple (sans spécifier rien au sujet du partage futur), le partage final se fera à parts égales, selon R. Eléazar ; mais, selon R. Zeira, les associés simples règlent à la fin leur compte d'après leur mise proportionnelle.

5. Si un homme qui avait 4 femmes meurt, et elles réclament toutes le douaire, la 1^{re} en date passe avant la 2^e, celle-ci avant la 3^e, et celle-ci avant la 4^e. Quand la 1^{re} veut se faire payer, la 2^e peut lui imposer le serment qu'elle n'a rien reçu du défunt ⁴. La 3^e peut, par le même motif, imposer le serment à la 2^e, et la 4^e à la 3^e ; tandis que la 4^e se ferait payer sans serment. Ben-Nanos dit : la 4^e ne doit pas avoir de privilège pour être la dernière, et prêter serment comme les autres. Si les 4 contrats sont tous datés du même jour, mais varient par l'heure de la journée, l'acte qui est seulement d'une heure antérieur à l'autre vient avant l'autre. Or, tel était l'usage à Jérusalem d'inscrire même l'heure dans

1. Tr. *Bava gamma*, IV, 1. 2. Considérant les 2 propriétaires opposés comme associés et répartissant pertes et profits, soit pour l'animal meurtrier qu'il faut abattre, soit pour le bœuf frappé. 3. J., *ibid.* (t. 4b). 4. Selon Raschi, elle peut être intéressée au paiement de la 1^{re}, qui peut-être ne laisserait plus assez d'immeubles pour la 2^e.

ces actes. Si tous les 4 ont exactement la même heure, et le défunt a laissé seulement 100 zouz, les femmes se les partagent à parts égales.

R. Abouna dit au nom de Samuel : d'après l'avis de Ben-Nanos (que même la dernière devra prêter serment pour être payée)¹, un contrat de dette présenté en opposition à 3 acquéreurs² provoquera le partage à parts égales entre tous. Mais, dit R. Akiba devant R. Mena, n'est-ce pas contraire à l'avis de R. Samuel, qui a dit plus haut (§ 4), de la préférence qu'accordent les juges entre 2 contrats émis pour un champ : « le tribunal a la faculté de l'attribuer à qui il voudra », tandis qu'ici il prescrit le partage ? Non, répond R. Mena, ce n'est pas de 2 réclamations fondées sur un seul immeuble qu'il parle, mais peut-être d'une réclamation pour dette se rapportant à 2 immeubles (auquel cas il n'y a pas d'attribution douteuse) ; or, il s'agit ici de ce dernier cas, d'un contrat opposé à 2 biens. Mais n'a-t-il pas entendu l'avis émis par R. Abouna au nom de Samuel, qu'il n'y a pas de différence entre l'opposition de 2 contrats opposés à 2 terrains, et celle de 2 contrats opposés à un seul terrain, et qu'en tous cas le tribunal peut accorder la préférence à ce qu'il veut ? C'est donc que Samuel professe un autre avis. — Rabbi a introduit l'usage d'adopter pour les contributions de guerre, *ḥarḥav*, pour les capitations et pour la renonciation (forcée) de biens, *ḥarḥav*, la règle de Ben-Nanos, que tous les acquéreurs partagent à parts égales (sans ordre de priorité). Ainsi, des parents de R. Yossé achetèrent des champs aux gens de la famille de Bar-Tafqan ; puis ceux-ci allèrent épouser des femmes, à qui ils donnèrent des contrats leur attribuant ces biens³, et ils voulurent chercher chicane de cette façon aux parents de R. Yossé. Mais R. Mena leur dit : Je sais qu'au moment de la vente de ces champs, le contrat de nouvelle attribution n'avait pas encore été rédigé (et l'achat, étant antérieur, reste valable).

6. Un individu qui a eu 2 femmes, a vendu sa terre⁴ ; la 1^{re} femme en date a assuré l'acheteur par écrit qu'elle ne réclamerait jamais le douaire par lui (puis les 2 femmes réclament pour leur douaire le terrain vendu) ; la 2^e femme prendra alors le terrain des mains de l'acheteur, puis la 1^{re} le prendra de la 2^e, puis l'acheteur le reprendra de la 1^{re} en vertu de l'écrit qu'elle lui a donné, puis la 2^e le prendra de l'acheteur, et ainsi de suite⁵, jusqu'à ce que l'acheteur et les vendeuses fassent des conventions à l'amiable. Il en est de même s'il y a un créancier (et 2 acheteurs), ou une femme réclamant le douaire à son mari.

Ceci prouve, dit R. Yossé, que si quelqu'un a emprunté à 2 personnes, et

1. De crainte qu'un créancier, arrivant le 1^{er} et enlevant les biens à la précédente, il n'y ait plus de recours possible contre la dernière. 2. Si en cas de vente des champs à 3 personnes un créancier muni d'hypothèque veut s'y opposer, les acquéreurs ne peuvent pas arguer d'antériorité. 3. Mode détourné de faire supposer une destination antérieure des biens. 4. Cf. ci-dessus, IX, 1. 5. La possession définitive de ce terrain ne sera alors jamais assurée.

le 2^e créancier lui propose de s'entendre avec lui pour réclamer le montant de son dû, si le débiteur objectait qu'à la fin le créancier précédent en date pourrait apprendre ce mode de règlement à l'amiable et l'enlever au créancier ; ce dernier peut répliquer au débiteur de n'avoir pas à s'en soucier, et de procéder à l'arrangement, car si un autre vient réclamer, c'est à moi, créancier, qu'il devra s'en prendre. Au cas où cet accord est intervenu avec le 2^e créancier, il est évident que le 1^{er} créancier a un recours légal envers le créancier et qu'il est en droit de le déposséder de l'immeuble pris ; mais quelle est la règle en cas d'entente entre le débiteur et le premier créancier ? (Le 2^e créancier a-t-il recours au débiteur, ou non ?) R. Pinhas répond qu'un fait de ce genre fut soumis à R. Jérémie, qui déclara qu'une telle convention une fois intervenue reste valable (le 2^e n'a plus de recours). Mais, objecta R. Yossé, le débiteur ne s'est-il pas engagé par écrit envers le 2^e créancier à lui garantir le prêt par les biens qu'il acquerra ultérieurement ? Il s'agit du cas où la dette lui incombe par héritage (c'est une dette du défunt, non contractée par l'héritier). Selon R. Hanina, il peut même s'agir d'une dette personnelle ; mais on suppose qu'en ce cas le débiteur n'a pas contracté de tels engagements, ou qu'à titre d'hypothèque équivalente à la 1^{re} dette, il ait dit : tu ne pourras être payé que sur ce même bien (déjà engagé). R. Mathnia dit : notre Mischnâ est conforme à l'avis de celui qui déclare¹ que la validité du contrat est applicable au douaire seul, non aux détails conditionnels (supplémentaires) ; tandis que d'après l'avis contraire, d'appliquer le contrat même aux détails secondaires, l'immeuble sera repris à l'acquéreur et fera retour au créancier.

CHAPITRE XI

1. La veuve est nourrie par les biens des héritiers du défunt ; ce qu'elle gagne par ses travaux appartient à ceux-ci, ils ne seront pas chargés des frais de son enterrement, qui seront fournis par les héritiers du douaire.

R. Juda dit au nom de Samuel, ou R. Abahou au nom de R. Yoḥanan² : la trouvaille faite par la veuve (quoique nourrie par les héritiers) revient à celle-ci ; mais à qui est l'excédant de ses revenus d'entretien ? (Est-ce à elle ou aux héritiers ?) Puisque la trouvaille d'une femme mariée revient au mari ainsi que l'excédant de l'allocation de nourriture par le mari ; de même, comme la trouvaille d'une veuve appartient à celle-ci, l'excédant sur sa nourriture lui revient aussi. De plus, le reste de chiffons (provenant d'effets apportés lors de son mariage) appartiennent aussi à la veuve ; car, si la femme mariée, dont l'excédant sur les frais de nourriture revient au mari, a droit au reste de chiffons provenant de ses vieux effets, à plus forte raison, ce reste revient à la veuve, qui reçoit l'excédent sur l'allocation pour frais de nourriture. Comme la femme a besoin de ces vieux effets pour se couvrir à l'époque des menstrues,

1. Ci-dessus, IX, 10, fin. 2. Ci-dessus, V, 10.

la veuve en a besoin aussi à ce moment. — R. Imi dit au nom de R. Yossé b. Hanina : quoique le gain des travaux de la veuve appartienne aux héritiers, elle n'est pas tenue d'accomplir pour eux les travaux intimes, exigibles par le mari¹. Ce sont : l'action de frotter le corps, ou de laver le visage, ou de mélanger d'eau la coupe de vin. On augmentera au besoin ses frais de nourriture (si c'est reconnu nécessaire). Une femme mariée ne peut pas exiger de vin² ; mais une veuve y a droit. Si une femme déclare vouloir se suffire avec le produit de son travail manuel, on ne l'écoute pas ; mais si une veuve fait cette déclaration, on l'écoute (et le montant lui servira à cet effet).

Rab dit : si un mourant recommande de ne pas l'enterrer à ses propres frais, on l'entertera aux frais de la caisse de bienfaisance. Mais, objecta R. Imi, est-il admissible que d'autres (les héritiers) jouissent de ses biens, tandis qu'on l'enterre par charité ? (Donc, on n'obéit pas à cet ordre). Notre Mischnâ n'est-elle pas opposée à l'avis de Rab, en disant : « Ceux qui héritent du douaire de la femme sont tenus de pourvoir à son enterrement » ? (Ce devoir n'incombe-t-il pas aussi à tous les héritiers ?) Non, car Rab explique notre Mischnâ au cas où l'héritage se compose d'immeubles ; tandis que le cas mis en question par Rab suppose un héritage de biens mobiliers. Mais ne peut-on pas lui opposer cet enseignement³ : Si un défunt laisse après lui divers biens, des esclaves, des servantes, des créances et des objets mobiliers, de quoi faire face au douaire de la veuve et aux demandes des créanciers, les biens enlevés par les ayants-droit sont acquis à ceux qui les ont, et le mort (à défaut d'argent restant) sera enterré par charité ; or, en cas de prise préalable seulement, l'enterrement se fera de telle sorte, tandis qu'en cas de prise ultérieure, on leur reprend ces biens afin de pourvoir à l'enterrement (contrairement à Rab) ? C'est que, répondit Rab, ceci s'explique encore au cas où le mourant a prescrit qu'on l'enterre en prenant de ses biens (la prise de possession par les créanciers est alors annulée). Mais ne peut-on lui objecter ce qu'a dit R. Yossé au nom des autres rabbins que, même à défaut d'ordre par le mourant de l'enterrer en prenant de ses biens, la prise de possession par d'autres personnes ne leur servira pas, et on leur reprendra leur prélèvement indû, afin de payer les frais d'enterrement ? C'est vrai pour la prise de possession d'un terrain (même sans ordre préalable) ; en ce cas, on opère la reprise⁴.

Quant à ce qui a été dit, qu'à défaut d'ordre formel du mourant, on reprend seulement l'immeuble qu'un créancier aurait saisi indûment, mais on ne lui reprend pas les biens mobiliers qu'il aurait pris, c'est une distinction applicable à celui qui a accordé un prêt verbal, par devant témoins ; tandis que le prêteur sur contrat, qui aurait saisi, soit un terrain, soit des biens mobiliers,

1. *Ibid.*, § 6. 2. *Ibid.*, 11. 3. Tossefta à ce tr., ch. 9. 4. Pour des biens meubles au contraire, non pris, l'héritage paiera les frais, non en cas de prise préalable de ces meubles ; tandis que Rab suppose l'ordre du mourant de ne pas l'enterrer à ses frais ; alors, nul de ses biens, pris ou non, ne servira à cet effet.

n'a plus à les rendre. — R. Aba b. R. Houna explique ainsi l'avis de Rab (d'écouter le mourant qui laisse l'ordre de ne rien dépenser pour l'enterrer) : On considère les paroles d'un homme mortellement malade comme le testament écrit d'un homme sain ¹, donnant ses biens. Toutefois, c'est seulement vrai si le moribond meurt de ce mal ; mais s'il recouvre la santé (ne fût-ce que momentanément), on n'en tient pas compte. Encore doit-il s'agir d'un fait déterminé, d'avoir destiné p. ex. tel champ à tel ou tel. S'il a seulement parlé de la moitié d'un champ, sans spécifier le côté, est-ce valable, ou faut-il qu'il précise la moitié sise au Nord, ou celle du Sud ? De même, demanda R. Judan, si le moribond a ordonné d'allumer un feu pour lui, ou d'opérer en son honneur tel travail, puis de faire don de la moitié d'un champ à tel ou tel, ce don est-il indépendant ou non, de l'accomplissement des précédents ordres ? (Question non résolue). R. Hagarā demanda quel compte il faut tenir de l'ordre d'un moribond de nourrir ses filles après son décès ? Mais, sans cela, n'ont-elles pas droit à la nourriture ? En effet, cela va sans dire ; on veut seulement savoir si elles seront nourries par les revenus des immeubles, ou par les biens mobiliers ² ? R. Judan s'enfuit à Noy (ou Nawa), et le fait suivant fut soumis à R. Yossé, à savoir si l'ordre donné par un moribond de rendre à un tel son contrat de dette sera suivi. Non, dit-il, un moribond ne peut mettre quelqu'un en possession que d'objets qui s'acquièrent, soit par un contrat, soit par la prise (la traction) ; tandis qu'un contrat doit être acquis des 2 façons. Ainsi, il a été enseigné ³ : On acquiert un bateau en l'attirant ; selon R. Nathan, un bateau ou un contrat sera acquis par la traction ou par un écrit de vente ; à défaut de réunion des 2 procédés, la cession est nulle.

2. La veuve peut vendre les biens de l'héritage ⁴, en dehors du tribunal ⁵, que le mari soit mort après le mariage, ou après les fiançailles.

R. Simon dit : si elle est devenue veuve après le mariage, elle peut vendre en dehors du tribunal ⁶ ; mais si elle est devenue veuve de suite après les fiançailles, elle ne peut vendre que par le tribunal, car dans ce cas elle n'a pas droit à la nourriture sur les biens de l'héritage, et les veuves qui n'ont pas ce droit ⁷ ne peuvent vendre que par devant tribunal.

Comme R. Simon est d'avis que la libre faculté de vente par la veuve dépend du droit d'être nourrie, il a décidé que la veuve nourrie par le mari dès les fiançailles pourra vendre en dehors du tribunal, tandis que celle qui n'a-

1. J., tr. *Péa*, III, 9 (t. II, p. 51) ; tr. *Guittin*, I, 6 (f. 43^a). 2. L'ordre du défunt leur procure-t-il cet avantage exceptionnel ? 3. Tossefta au tr. *Qid-douschin*, ch. 1 ; B., tr. *Bava bathra*, af. 76. 4. Pour se nourrir, ou se faire restituer le douaire. 5. Selon M. Rabinowicz, *Législation civile du T.*, p. 282 n., ce n'est pas sans l'autorisation du tribunal, mais avec dispense des formalités de procédure. 6. Devant pourvoir à sa nourriture, elle n'a pas à souffrir de privations jusqu'après la vente judiciaire (assez longue). 7. Qui vendent seulement pour avoir le douaire.

vait pas été nourrie même après le mariage définitif ne pourra vendre que par devant le tribunal. Selon l'avis des Sages au contraire, dit R. Aḥa ou R. Hinena au nom de R. Yoḥanan, il n'y a pas de distinction entre la veuve dont le mari est mort après les fiançailles et celle qui l'est après les fiançailles : l'homme a souci de l'honneur de sa future, soit qu'il la laisse veuve après les fiançailles, soit après le mariage (et il évitera de la faire rougir par une vente devant la justice). R. Juda dit au nom de Samuel : même la veuve qui abandonne aux orphelins le montant du douaire devra être nourrie par eux. Mais, fut-il objecté, est-ce à dire qu'une femme dépourvue de douaire a droit à la nourriture? Non, d'ordinaire la femme dépourvue de douaire n'est pas nourrie; seulement ici, on doit tenir compte de ce qu'elle abandonne son bien aux orphelins, et ne pas y ajouter la privation de nourriture.

R. Juda dit au nom de Rab : la femme qui exige le montant du douaire par devant le tribunal perd le droit à être nourrie. Toutefois, ajoute R. Yossé, il faut qu'il s'agisse d'une demande qui émane du plein gré de la femme, non si elle y a été contrainte. Ainsi, la veuve de R. Abdimos fut trompée, et on lui dit que R. Aba b. Cohen voulait l'épouser; sur quoi, elle réclama son douaire, et elle perdit le droit d'être nourrie. Lorsqu'on eut connaissance des faits accomplis (de la ruse employée), on en fit part à R. Yossé, et celui-ci lui rendit le droit d'être nourrie par les héritiers. R. Éléazar dit au nom de R. Yossé b. Zimra : la veuve qui laisse passer 2 ou 3 mois sans réclamer les frais de sa nourriture perd le montant de ce temps écoulé (laissant supposer qu'elle y a renoncé). Toutefois, c'est seulement vrai si elle n'a rien emprunté pendant ce temps; mais si elle a dû emprunter pour vivre, elle peut réclamer le montant des mois écoulés. Ou encore, au cas où elle ne s'est pas munie d'un gage, elle perd le montant de ces mois; mais si elle s'est munie d'un gage pendant ce temps, elle peut aussi réclamer ce qui lui revient, lors même qu'elle n'a rien emprunté à d'autres. R. Yossa dit au nom de R. Yoḥanan qu'à cet effet il a été exposé : on commence par vendre des biens du défunt en quantité suffisante à nourrir la veuve un an, et on doit lui remettre le montant d'un mois; si au bout du mois il y a contestation, en ce que les héritiers disent avoir remis ce terme, et elle dit ne pas l'avoir reçu, on suivra l'avis de R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, savoir que dans le cas où quelqu'un emprunte à la femme 1200 dinars pour une année, à condition de lui rembourser un dinar d'or (= 100 d.) par mois, et qu'ensuite il y ait contestation entre eux, il est évident qu'on lui ajoute foi pour la remise du premier mois, et que l'on croit la femme si elle dit n'avoir pas reçu le dernier mois; mais pour les mois intermédiaires (du 2^e au 11^e), il a été dit qu'on ne le croit pas au sujet du point de départ (et le débiteur est tenu de prouver qu'il a versé pour la suite). R. Abahou a dit au nom de R. Yoḥanan : on commence par vendre des biens de l'héritage pour avoir de quoi nourrir la veuve un an, et on lui remet le

1. Cf. ci-dessus, IX, 8.

montant des frais d'un mois. On commence par une forte réalisation, afin de ne pas faire tort à la veuve (et ne pas l'exposer aux chances de perte des biens par les orphelins); et pourtant on ne remet à la veuve qu'un terme à la fois, pour que, si elle se marie, elle ne soit pas débitrice des orphelins (qui auraient des difficultés à se faire rembourser). Ainsi, il a été enseigné : si une veuve a saisi une forte part de l'héritage pour se nourrir, fût-elle de mille zouz, on ne pourra pas la lui reprendre. Malgré cela, peut-on l'obliger à montrer ce qu'elle a en mains (à justifier ses comptes)? Oui, dirent les disciples de R. Mena. Mais, leur dit R. Yossé b. R. Aboun, puisqu'elle sera tenue de prêter serment à la fin (au moment de réclamer le douaire), on lui dira alors de garder en mains ce qu'elle a (sans autre reddition de compte).

3. Si la femme a vendu le douaire entier ou en partie, ou si elle a donné ou engagé la somme entière ou en partie, elle ne peut plus vendre que par le tribunal.

Les autres sages disent : Quand même elle a vendu diverses parties 4 ou 5 fois, elle peut toujours vendre, pour se nourrir, en dehors du tribunal, et elle peut écrire dans le contrat qu'elle vend pour sa nourriture. Une femme répudiée ¹ ne peut procéder à la vente que par devant le tribunal.

On a enseigné ² : la femme peut vendre des biens et inscrire au contrat de vente pour quel objet elle vend, soit qu'il s'agisse du douaire, soit de sa nourriture; tel est l'avis de R. Juda. Selon R. Yossé, elle vendra, puis écrira le contrat sans donner de motif, et de cette façon il y a avantage pour elle; car, si le créancier d'une dette verbale, faite devant témoins, vient lui réclamer ce qui lui est dû sur l'héritage ³, elle peut déclarer l'avoir vendu pour se nourrir; s'il se présente à l'acquéreur de la femme un prêteur muni d'un contrat (dont le droit est supérieur au précédent), la femme peut arguer avoir vendu le bien en litige pour recouvrer le douaire (garanti par une 1^{re} hypothèque). Pourquoi au créancier d'une dette verbale devant témoins, la femme peut-elle opposer un refus, en disant avoir vendu les biens pour se nourrir, et peut-elle ensuite saisir ce même bien pour le vendre afin de recouvrer ce douaire? Ne peut-on lui objecter la validité de son contrat de vente (dont elle doit avoir accepté la responsabilité)? On peut répondre à ce sujet qu'après avoir vendu un produit à bon marché, celui-ci s'est majoré d'une plus-value (la femme a intérêt donc de revenir sur le marché, annulé par suite d'erreur). — R. Jacob b. Aha dit au nom de R. Yoḥanan, ou R. Ila au nom de R. Eléazar (au sujet de l'interdit par la Mischnâ, à la femme répudiée, de vendre en dehors du tribunal): comme l'homme, de son vivant, a souci de l'honneur ultérieur de la veuve (si elle devait subir des privations), il devra avoir le même souci à l'é-

1. Qui veut vendre pour avoir le douaire. 2. Tossefta à ce ch. 3. Il ne peut, faute de contrat, reprendre à l'acquéreur ce bien cédé. 4. Sans parler encore du douaire afin de se réserver ce recours.

gard de la répudiée ; car, dit R. Jacob b. Aha, au nom de R. Eléazar, dans ce verset (Isaïe, LVIII, 7) : *Ne te dérobe pas à ton prochain*, on vise la répudiée (qui a été votre proche). Comme la femme de R. Yossé le Galiléen le tourmentait¹ par trop, R. Eléazar b. Azariah se rendit auprès de lui et lui dit : Congédie-la, car elle n'est pas digne de toi (il n'est pas convenable que tu souffres tant pour elle). Mais, observa le rabbi, je serais tenu en ce cas de lui payer le douaire, somme trop élevée pour moi. Je vais te donner la somme nécessaire, dit le visiteur, et répudie la femme (en lui donnant son douaire) : ce qui fut exécuté. Après quoi, la femme alla se marier avec le gardien de la ville. Mais celui-ci ayant perdu ses biens et étant devenu aveugle, il fut obligé d'aller mendier par toute la ville, sous la conduite de sa femme. Un jour, après avoir vainement frappé à toutes les portes sans avoir rien reçu, il demanda à sa femme s'il n'y a plus d'habitation dans le voisinage. Si, répondit-elle, il y en a une ; mais c'est celle de mon 1^{er} mari qui m'a répudiée, et je n'ai pas le courage d'y aller (par honte). L'aveugle commença à battre sa femme. Comme R. Yossé le Galiléen passait, il fut frappé de ce spectacle pénible sur la voie publique ; il les fit entrer tous deux dans une de ses maisons, puis leur envoya des vivres durant toute leur existence, en se conformant au verset précité : *Ne te dérobe pas à ton prochain*, verset applicable à la répudiée. Malgré tout cela, on entendait des gémissements la nuit ; c'était la voix de la femme qui se lamentait (humiliée d'être réduite à vivre des bienfaits de celui qui l'avait répudiée), et elle disait qu'il lui eût été moins pénible de souffrir à l'extérieur du corps qu'à l'intérieur (au cœur).

4. Une veuve qui avait un douaire de 200 zouz et qui a vendu ce qui vaut 100 z. pour 200, ou ce qui vaut 200 z. pour 100, ne peut rien réclamer². Si elle avait un douaire d'un maneh (100 z.) et qu'elle ait vendu pour un maneh ce qui vaut un maneh plus un dinar (101 z.), la vente est nulle, quand même la veuve voudrait rendre aux héritiers ce dinar d'excédant.

5. R. Simon b. Gamaliel dit : La vente est toujours valable³, excepté au cas où les héritiers auraient pu, sans cette erreur, avoir à eux un champ de 9 *cab*, ou un jardin d'un demi-cab, qu'ils ont perdu par la faute de la veuve qui a vendu 100 zouz ce qui valait plus. Selon l'avis de R. Akiba, ce sera un terrain pouvant contenir un quart de *Saa* (qui formera exception). Si la veuve avait un douaire de 400 zouz et qu'elle a vendu des terres à trois acheteurs, à chacun pour 100 zouz⁴, au 4^e elle a vendu pour 100 z. ce qui valait 100 z. et un dinar (en plus), la dernière vente est nulle, et les autres sont valables.

1. Cf. Rabba sur Genèse, ch. 17 ; sur Lévitique, ch. 34, et sur Nombres, ch. 34.

2. Littéral. : a reçu le douaire. 3. Sauf à rendre le dinar d'excédant aux héritiers. 4. Selon la valeur de cette somme.

On comprend, par douaire majoré, la vente à 200 zouz de ce qui valait 100 ; mais vendre pour 100 ce qui vaut 200, n'est-ce pas une réduction de moitié ? C'est vrai, et pourtant la cession est valable ; car, après tout, la perte de moitié finira par incomber aux orphelins (héritiers définitifs). Au cas inverse, en ayant vendu la valeur de 100 z. pour 200, la veuve ne sera-t-elle pas tenue de reprendre l'objet cédé pour cause d'erreur ? On peut répondre que l'acquisition a doublé plus tard de valeur. Ceci, dit R. Abin, confirme l'avis de R. Simon b. Lakisch, qui a dit : en fait d'achat, on n'admet jamais de tromperie (pour pouvoir rétrocéder le marché). Selon R. Yoḥanan, si l'achat a été surfait de moitié, il y a surprise (le marché sera nul). N'y a-t-il pas une Mischnâ¹ oppposée à l'avis de R. Yoḥanan, en disant : « il y a des objets pour lesquels on n'admet pas de tromperie (cause de renonciation au marché), savoir les esclaves, les ventes par contrat, les terrains, et les consécrationes » ? Là, fut-il répondu, on ne suppose pas de marché surfait de moitié. Si l'on a racheté pour 100 zouz une valeur consacrée de 200 z. (pour laquelle la tromperie n'a pas lieu d'être en principe), R. Yoḥanan déclare ce rachat nul (en raison de la différence de moitié) ; R. Simon b. Lakisch le déclare valable. Un autre enseignement discute l'avis de R. Yoḥanan, en disant : lorsqu'on échange un vêtement (de valeur inférieure) contre un âne destiné au service du culte, ce dernier devient profane². Par contre, la fin de cet enseignement est contraire à l'avis de R. Simon b. Lakisch, en disant : pour parfaire l'équivalence, celui qui échange devra y ajouter de la valeur³. R. Yossé dit : tous reconnaissent qu'il faut ajouter de la valeur pour parfaire l'équivalence en cas d'échange ; il n'y a de discussion que sur la question de savoir si, en cas d'usage immédiat de l'objet sacré repris comme profane, on est coupable de prévarication, et passible d'un sacrifice de ce chef : R. Yoḥanan l'exige ; R. Simon b. Lakisch en dispense.

Il est de règle que « la dernière vente (pour une valeur supérieure au prix) soit nulle et celle des autres reste valable », si cette vente a été effectuée à l'aide de 4 contrats (dont chacun est isolé) ; le cas de vente à 4 preneurs par un seul contrat fait l'objet d'une discussion entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch, conforme à celle-ci⁴ : Si quelqu'un lègue par écrit tous ses biens à 2 hommes en vertu d'un seul contrat (sans spécifier la part de chacun), dès que les témoins sont impropres à l'un, fussent-ils valables pour l'autre, le contrat sera annulé, en raison de sa connexité (de même ici, les ventes aux 4 personnes seront toutes nulles, à cause de l'invalidité de la dernière vente, conclue par le même contrat). R. Ila dit au nom de R. Yassa que c'est l'objet d'une discussion entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch : selon l'un, l'incapacité à l'égard de l'un entraîne celle des autres ; selon le second, les témoins restent valables pour l'un, bien qu'ils soient impropres à un autre. R.

1. Tr. *Bava mecia'*, IV, 9 (6). 2. L'échange est valable, malgré la réduction du montant. 3. Donc, à défaut d'égalité, le rachat serait nul. V. tr. *Temoura*, V, 5. 4. Tr. *Guittin*, I, 1 ; tr. *Maccoth*, I, 12 (7).

Abin spécifie par qui chacun de ces avis a été énoncé : selon R. Yoḥanan, l'invalidité pour l'un entraîne celle pour l'autre ; selon R. Simon b. Lakisch, les témoins restent propres à l'un, malgré leur inaptitude pour d'autres. R. Eléazar dit qu'un enseignement confirme l'avis de R. Yoḥanan¹ : lorsque de 2 témoins en faveur de quelqu'un, l'un est son parent, ou impropre à témoigner, leur témoignage sera annulé ; il en sera de même s'ils sont trois, et fussent-ils cent (de même ici, l'inaptitude pour l'un subsiste aussi pour l'autre). R. Jacob b. Aḥa dit qu'il y a discussion à ce sujet entre R. Hanania, le compagnon des rabbins, et les autres sages : l'un approuve l'avis de R. Eléazar ; l'autre ne l'approuve pas. Celui qui l'approuve estime que les 2 témoins signataires d'un seul contrat s'unissent en un seul témoignage (et l'invalidité partielle devient totale) ; celui qui désapprouve cet avis estime qu'il s'agit de 2 catégories de témoins, attestant en faveur de 2 personnes ; or, une catégorie reste propre à l'un et est impropre à l'autre².

6 (5). Si le tribunal a fait vendre des biens de l'héritage, et il y a erreur de $\frac{1}{6}$ sur la valeur, en plus ou en moins, la vente est nulle. R. Simon b. Gamaliel dit : la vente est valable ; car, autrement, à quoi servirait-il de faire vendre par le tribunal ? Si on a vendu à l'enchère publique, la vente est valable, quand même il y aurait erreur de la moitié, soit d'avoir vendu pour un *maneh* (100 zouz) ce qui vaut le double, soit d'avoir vendu 200 zouz, ce qui vaut 100.

Comme pour les objets profanes on considère qu'il y a tromperie (entraînant la nullité) si l'on surfait un immeuble d'un tiers, ou un bien mobilier de $\frac{1}{6}$; de même, en fait de sainteté (plus grave), la nullité est admise si l'on surfait l'immeuble de $\frac{1}{6}$ et le mobilier de $\frac{1}{12}$. On a enseigné ailleurs³ : « L'estimation juridique des biens d'orphelins (pour les vendre au profit des créanciers) a lieu pendant 30 jours ; mais l'estimation du préposé au trésor sacré dure 60 jours, et la criée (l'avis) se renouvelle matin et soir. » Cette criée a lieu 30 jours, afin qu'elle tourne au profit des orphelins (par l'accroissement des enchérisseurs). Mais alors, pourquoi ne pas dépasser cette durée ? C'est que, jusqu'à 30 jours, ce sera un avantage pour eux ; mais, au-delà, il pourrait en résulter un préjudice⁴. Pour les saintetés n'éprouve-t-on pas les mêmes craintes ? Non, car il y a cette différence, qu'au fur et à mesure qu'un objet sacré a été pris, on ne peut plus renoncer à son acquisition. Mais alors (s'il n'y a pas de crainte à ce sujet), on devrait laisser enchérir toujours (sans limite de 30 jours), dans l'espoir d'une plus-value ? Il suffit, fut-il répondu, que les saintetés atteignent le double du profane. R. Judan dit : de ce qu'il vient d'être déclaré, qu'à l'égard des saintetés « il

1. *Ibid.* (f. 31^a). 2. Dans la Mischnâ précitée, au contraire, il s'agit d'une seule personne, dont le nombre de témoins est indéterminé. 3. Tr. *Erakin*, VI, 1. 4. Par une grande prolongation de temps, celui qui se proposait l'achat pourrait y renoncer.

y a cette différence à noter qu'au fur et à mesure de la prise d'un objet sacré, on ne peut plus renoncer à son acquisition », il est prouvé qu'une fois l'estimation trouvée (admise), on n'y reviendra plus, et l'attribution sera définitive. — « La criée se renouvelle matin et soir », est-il dit : le matin, à la sortie des ouvriers, et le soir à leur retour chez eux (pour qu'ils aient la possibilité d'acheter). Le crieur désignera le champ par sa situation, ou ses signes particuliers. R. Yossé dit : la criée a lieu 30 jours, aussi longtemps qu'il n'y a pas preneur¹ ; mais dès qu'il y en a un, on lui attribue le bien mis à l'enchère. C'est ce que dit notre Mischnâ : « Si, lors de la vente par le tribunal, il y a eu erreur de $\frac{1}{6}$ de la valeur en plus ou en moins, la vente est nulle » ; or, elle l'est à cause de la diminution, ou de la plus-value ; mais s'il y a achat pour la valeur réelle, l'acquéreur le gardera. R. Hanania dit devant R. Mena : d'où sait-on qu'il s'agit ici du cas où il n'y a pas encore eu de criée ? De la fin de notre texte, disant : « si l'on a fait une enchère publique². » Par là, dit R. Juda b. Pazi, on entend l'avis public (par criée). Oula b. Ismaël n'est pas de cet avis (et suppose en tous cas la criée) ; toutefois, une vente sera valable sans criée, s'il s'agit par exemple des esclaves, de crainte qu'ils fuient en apprenant la vente, ou pour les biens mobiliers, de crainte des voleurs (mais pour les immeubles, la vente sera forcément précédée de l'avis public) —³.

6. L'orpheline qui refuse, une fois majeure, de rester avec le mari à qui elle a été fiancée en sa minorité, ou celle qui se trouve être à un 2^e degré de relation illicite comme parente, ou celle qui est d'une stérilité évidente⁴, n'a pas droit (en se séparant) à une restitution de douaire, ni aux revenus, ni à l'entretien, ni à un dédommagement des maris pour usure des biens personnels de cette femme. Mais si, dès l'instant du mariage, le mari savait qu'elle est stérile, elle a droit à la restitution du douaire. De même, une veuve épousée par un grand-prêtre, ou une femme répudiée ou ayant déchaussé, épouse d'un simple prêtre, une bâtarde ou une descendante de la tribu vouée au culte, mariée à un simple israélite, ou une fille d'israélite mariée à un tel descendant ou à un bâtard, ont toutes droit à leur douaire.

On comprend que la femme au 2^e degré de relation illicite, ou celle d'une stérilité évidente, n'ait pas droit au douaire ; mais pourquoi est-ce de même pour l'orpheline fiancée en sa minorité ? N'a-t-elle pas un douaire ? R. Hiskia ou R. Abahou répond, au nom de R. Yoḥanan, qu'il s'agit de punir de cette façon l'orpheline mariée en sa minorité, laquelle refuse de rester mariée avec celui qui lui a été donné. R. Aïbo b. Nagri ou R. Imi dit : comme la femme est mise à l'amende en ce cas, l'homme le sera aussi. De quelle façon le sera-t-il ?

1. Que l'estimation n'est pas réalisée. 2. V. J., tr. *Meghilla*, IV, 4 (t. VI, p. 250) ; tr. *Syndéhrin*, I, 2. 3. Suit un passage traduit au tr. *Meghilla*, *ibid.* 4. Cf., tr. *Yebamôth*, II, 4.

S'il l'a consacrée pour femme en lui donnant un instrument (litra) d'or, cet objet sera entièrement perdu pour lui, lors de leur séparation —¹.

CHAPITRE XII

1. Si un individu a épousé une femme, et il s'est engagé à nourrir pendant 5 ans sa fille (d'un 1^{er} lit), il est tenu de remplir son engagement de 5 ans ; si cet homme la répudie et qu'elle se marie à un autre qui s'engage aussi à nourrir la même fille 5 ans, le 2^e mari aussi doit la nourrir 5 ans, et le 1^{er} n'est pas admis à arguer qu'il la nourrira près de lui ; il doit donner à la fille la valeur de sa nourriture².

(2). Si la fille se marie, son époux lui donnera la nourriture, et les 2 maris de la mère lui donneront chacun la valeur de la nourriture. Si les 2 maris de la mère sont morts, leurs propres filles ne pourront réclamer leur nourriture que sur les biens restés libres³ ; tandis que la fille en question est considérée comme créancière, et elle peut prendre même des biens vendus après cet engagement. Les hommes prévoyants écrivent dans l'engagement : « Je m'engage à nourrir ta fille pendant 5 ans aussi longtemps que tu seras avec moi⁴. »

Comment le mari peut-il être engagé à nourrir cette fille ? R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch n'ont-ils pas dit tous deux⁵ : Si quelqu'un écrit en faveur de son prochain un contrat de dette dans la présomption d'être son débiteur, et il se trouve qu'il ne l'est pas, il ne devra rien malgré la présence du contrat ? (N'en est-il pas de même ici pour la nourriture de la belle-fille, non due ?) Il est possible, dit R. Simon b. Lakisch, de considérer cette obligation à l'instar d'un supplément au douaire (auquel le mari se serait engagé). Mais alors ce n'est dû qu'à la fin (après décès du mari, ou lors de la répudiation) ? On a considéré cet engagement à l'égal de l'argent de consécration d'une femme (payable en se mariant). Mais alors le mari devrait remettre le montant dès l'instant du mariage ? On a considéré ce mari à l'égal de celui qui se consacre une femme, à condition de lui donner 12 dinars d'or par an, de façon à lui remettre un tel dinar par mois⁶. On a enseigné : le mari nourrira cette fille les 5 premières années du mariage, sans distinction entre la cherté ou le bon marché des vivres. Si pendant ces 5 années les vivres n'ont

1. Toute la suite jusqu'à la fin du chap. est traduite au tr. *Yebhamoth*, IX, 4 (t. VII, p. 131). 2. Littéralement : Les 2 ne pourront pas non plus arguer qu'ils la nourrissent tous 2 à la fois. Aussi, l'un la nourrira, et l'autre lui versera le montant (chez sa mère). 3. Non sur les biens vendus, car elles ne sont qu'héritières, non créancières. 4. Cette clause affranchit le mari de toute obligation envers une fille étrangère, aussitôt qu'il répudie sa femme, ou qu'il meurt. 5. Ci-dessus, V, 1. 6. De même ici, l'engagement de nourrir la fille n'implique pas le devoir de la remise immédiate du montant des 5 ans.

pas été remis, et que leur valeur, d'abord fort élevée, a baissé, lorsque le mari est la cause de l'ajournement, il devra payer les annuités sur le taux des produits chers ; lorsque la fille est cause de l'ajournement, elle sera payée sur le taux des vivres à bas prix. Au cas inverse, lorsqu'après avoir été à bas prix les vivres ont enchéri, le mari n'a qu'à payer en tous cas le bas prix, soit qu'il ait provoqué l'ajournement, soit que la fille l'ait demandé. C'est ainsi qu'il a été dit ¹ : la fille n'aura ni profit ni perte dans l'attribution de nourriture (pour elle, on se règle d'après les prix en vigueur). On a enseigné plus haut (IV, 12) : « Le contrat peut contenir l'engagement du mari que les filles qu'il aura de sa femme restent dans sa maison après son décès et soient nourries de ses biens jusqu'à leur mariage » ; à quoi il a été ajouté qu'elles devront aussi être habillées à ses frais ². A qui revient le gain du travail manuel d'une belle-fille, nourrie par le mari ? On peut résoudre ce point à l'aide de ce qu'il est dit ici : « Une fois la fille mariée, son époux la nourrira, et les deux maris de sa mère lui donneront chacun le montant des frais de nourriture. » Ceci prouve que le mari qui la nourrit touchera aussi le produit de son travail manuel. Il en résulte aussi, dit R. Yossé, que celui qui s'est engagé à nourrir sa bru y est contraint, et le produit du travail de celle-ci revient au fils. Si pour la nourrir il prétend exiger qu'elle vienne chez lui, elle n'y est pas tenue en droit, comme il est dit ici : « et les deux maris lui donneront chacun le montant des frais de nourriture » ; bien que le mari y pourvoie, les promesses antérieures suivent leur cours d'exécution. Si elle est malade, le mari de sa mère lui doit autant de frais de nourriture que si elle est bien portante. Si elle meurt, la considère-t-on comme mariée (avec obligation de verser le montant des frais en question aux héritiers) ? Non, une fois la femme morte, l'obligation cesse pour ce mari.

Quant aux conditions supplémentaires du contrat (p. ex. de nourrir la fille) mises par écrit, R. Jacob b. Aḥa dit que c'est l'objet d'une discussion entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch : R. Yoḥanan dit que le mari les avait mises par écrit pour les confirmer seulement (sans autre garantie) ; R. Simon b. Lakisch dit que cet écrit sert à prendre les immeubles en hypothèque pour garantir le paiement des sommes promises. R. Jérémie renverse les traditions (attribuant à R. Yoḥanan ce qui a été dit de Resch Lakisch, et vice-versa). R. Judan dit : une Mischnâ ³ confirme l'avis de celui qui déclare que cette mise par écrit est une simple confirmation du don, en enseignant : « On a établi comme loi d'utilité publique qu'aux cas suivants le demandeur ne puisse pas se faire payer des biens vendus par le défendeur, savoir pour les produits des champs, ou pour l'amélioration des terres, ou pour la nourriture de la veuve et des filles orphelines. » Or, là, certes la règle est la même en présence d'un contrat ; donc ici aussi, le montant n'est pas exigible, malgré le contrat. R. Ḥanania est d'un avis contraire : en disant que « la fille en question (qui

1. Ci-dessus, V, 6. 2. Même obligation incombe à celui qui s'est engagé de nourrir sa belle-fille. 3. Tr. *Guittin*, V, 3.

réclame) est considérée comme un créancier », la Mischnà la considère ainsi, en vertu du contrat écrit ; donc, celui-ci aura de même ici force de loi. — On stipule la présence « avec lui » ; si donc elle meurt, ou est répudiée, elle n'est plus avec lui (et il ne doit plus rien) ; si après la répudiation le mari la reprend, doit-il encore la nourriture à la belle-fille ? C'est un point en litige ¹ : d'après l'un, le mari continue son engagement pour le douaire, non pour les droits supplémentaires ; d'après l'autre ², l'engagement est réversible aussi sur les détails supplémentaires (et le mari devra nourrir la belle-fille). — Les gens prévoyants écrivent qu'ils s'engagent à nourrir la fille pendant 5 ans, durant l'union du mari avec sa femme. A cette remarque il a été ajouté : cette condition (d'union) est seulement applicable à la durée du 1^{er} mariage (non à une reprise après répudiation). C'est conforme à ce qu'a dit R. Hija ³ : lorsqu'un père marie son fils en sa maison, il lui fait acquérir la maison, pourvu qu'il s'agisse d'un 1^{er} mariage (non pour un 2^e mariage, ou la reprise d'une répudiée).

3. Si la veuve ⁴ dit aux héritiers : « Je ne veux pas quitter la maison de mon mari », les héritiers ne peuvent pas lui dire : « Va chez ton père, ou dans ta famille, et nous te nourrirons là-bas » ; mais ils sont obligés de la garder, de la nourrir là et de lui donner un logement selon son rang — ⁵.

(4) Si, au contraire, elle veut rester dans sa famille, les héritiers peuvent lui dire : « Nous te nourrirons si tu restes chez nous ; mais nous ne te nourrirons pas si tu n'es pas chez nous. » Si elle allègue un motif moral, en disant qu'elle est jeune et qu'elle ne veut pas rester avec des jeunes gens, les héritiers sont obligés de la nourrir dans sa famille.

4 (5). Tant que la veuve reste dans sa famille ⁶, il n'y a pas de prescription pour le douaire (dû) ; si elle reste dans la maison de son mari, il y a prescription au bout de 25 ans ; car, dans ce long espace de temps, elle a dû profiter des héritiers ⁷. C'est ce que R. Meir a dit au nom de R. Simon b. Gamaliel. Les autres sages disent au contraire : Tant qu'elle est dans la maison de son mari, il n'y a pas de prescription pour le douaire ⁸ ; mais si elle est dans sa famille, il y a prescription au bout de

1. Cf. ci-dessus, IX, 10.

2. Cf. ci-dessus, X, 6, fin.

3. Ci-dessus, V, 1.

4. Elle a le droit de réclamer les frais de sa nourriture sur les biens de l'héritage.

5. La Guemara tout au long sur ce § entier se trouve traduite tr. *Kilaïm*, IX, 4 (t. II, p. 315-321).

6. Et que les héritiers lui donnent sa nourriture, ajoute Raschi.

7. Ou faire profiter ses amis et voisins pour le montant du douaire.

8. Car, dit Raschi, on ne peut pas conclure de son long silence qu'elle y ait renoncé, puisque le silence s'explique par les égards qu'elle a pu avoir envers les héritiers qui l'ont bien traitée.

25 ans ¹. Si elle est morte, le douaire sera rappelé par les héritiers jusqu'à 25 ans ².

« Si elle allègue le motif moral qu'elle est jeune et ne veut pas rester avec des jeunes gens », est-il dit (§ 4) ; c.-à-d. pour échapper au soupçon d'inconduite, elle peut rester dans sa famille, sans préjudice.

En disant qu' « elle a dû profiter », la Mischnâ entend le profit qu'a eu la veuve, de la part des héritiers, en restant maîtresse participante, sur les biens du défunt, comme du vivant de son mari, pendant 25 ans ; après quoi, elle renonce au douaire (en raison du profit obtenu). R. Hïya b. Asché demanda au nom de R. Hïya devant Rabbi : ne semble-t-il pas que la renonciation au douaire a lieu au bout de 25 ans de la part d'une femme qui n'a pas un contrat de mariage (c'est par seule mesure rabbinique qu'elle y a droit) ; mais la femme munie d'un contrat doit toujours pouvoir réclamer le douaire (car si elle y avait renoncé, elle eût restitué le contrat) ? Non, dit Rabbi, on a voulu au contraire faire entendre une extension de règle, à savoir que même une femme munie d'un contrat peut se trouver déchuë du droit de réclamer au bout de 25 ans. Cet avis est confirmé par celui de R. Eléazar, qui dit : un créancier peut toujours réclamer sa dette ; or, la durée à l'infini est dite seulement du créancier, non de la femme, dont le droit de réclamation prend fin après 25 ans (malgré son contrat). R. Abin dit : il y a lieu de croire que le droit de réclamer ne va pas au-delà pour la femme qui ne reçoit pas les frais de nourriture par les héritiers ; mais pour celle qui est nourrie par eux, on peut observer que ce fait l'a détournée jusque-là de réclamer le douaire (sans y renoncer). R. Yossé b. R. Aboun est d'un avis contraire ; car, en réalité, elle n'avait pas besoin de réclamer le douaire ; il lui suffisait de le rappeler, comme le dit notre Mischnâ : « Si elle est morte, le douaire sera rappelé par les héritiers jusqu'à 25 ans. » Or, on vient nous apprendre là une extension de droit pour la femme : si durant 25 ans moins un jour elle s'est contentée de tirer profit des biens, sans réclamer le douaire, et qu'au dernier jour elle le réclame, on lui accorde un nouveau délai de 25 ans. R. Simon dit au nom de R. Josué b. Lévi : le droit de réclamer le douaire cesse après 25 ans, lorsqu'il s'agit de celui de cent ou 200 zouz (ordinaire) ; mais pour le supplément, et si le contrat porte p. ex. un douaire de mille dinars, la femme pourra toujours le réclamer (sans prescription). R. Abahou vient dire au nom de R. Yoḥanan que même un douaire de mille dinars ne pourra plus être réclamé après le délai de 25 ans. La présente discussion est conforme à celle qui a été exprimée ailleurs, au sujet de cette Mischnâ ³ : Pour payer les dommages causés, on estimera d'après les meilleurs biens ; les créances seront réglées à l'aide des valeurs moyennes ; enfin, le douaire de la femme le sera à l'aide des moindres valeurs. Sur quoi R. Jérémie ajoute : c'est vrai

1. On peut conclure de son long silence qu'elle y a renoncé. 2. Donc, dit Raschi, ces héritiers doivent protester avant ce terme pour ne pas perdre leur droit sur cet acte. 3. Tr. Guittin, V, 1.

seulement pour le douaire ordinaire de 100 ou 200 zouz ; mais lorsqu'il s'agit d'un douaire élevé, p. ex. de mille dinars, il sera payable sur les valeurs moyennes. R. Yossé au contraire dit que n'importe quel douaire, fût-il de mille dinars, sera payé à l'aide des moindres valeurs. Donc, ce dernier avis de R. Yossé est conforme à celui de R. Yoḥanan (ci-dessus), et celui de R. Jérémie à celui de R. Josué b. Lévi. — 4.

CHAPITRE XIII

1. Il y avait à Jérusalem deux juges criminels (célèbres), Admon et Ḥanan b. Abisalom. On a de Ḥanan 2 sentences, et d'Admon 7. Si un individu émigre dans une province d'outre-mer et que sa femme réclame la nourriture, Ḥanan dit qu'elle devra l'obtenir sans serment préalable ; elle est seulement tenue de prêter serment qu'elle ne possède rien des biens de son mari, lorsqu'on apprend qu'il est mort, et qu'à la suite de ce décès elle réclame le douaire. Mais les fils des grands-prêtres disent qu'elle doit prêter serment de suite ², et plus tard ³. R. Dossa b. Horkinos adopte leur opinion ; tandis que R. Yoḥanan b. Zacaï, adoptant l'avis de Ḥanan, dit qu'il suffit de lui faire prêter serment après le décès du mari.

R. Pinḥas n'a-t-il pas dit au nom de R. Oschia qu'il y avait à Jérusalem 460 synagogues ⁴, dont chacune avait une salle de lecture et une salle d'études, la 1^{re} servant à lire les textes bibliques, l'autre à expliquer la Mischnâ ? Comment donc notre Mischnâ parle-t-elle seulement de 2 juges à Jérusalem ? C'est que ces 2 juges étaient préposés à la répression des crimes, et l'on doit apprendre par là que celui qui a le pouvoir d'empêcher le mal et ne s'y oppose pas, est fautif ⁵. On a enseigné au nom de R. Nathan : Nathum le mède faisait aussi partie de ces juges ; c'est donc que, selon R. Nathan, il y avait 3 juges criminels à Jérusalem. — ⁶

Il arriva à R. Ismaël, le jour du marché à Cippori, de décider qu'il soit pourvu à la nourriture d'une femme dont le mari était en voyage d'outre-mer. Pourquoi la décision fut-elle prise au jour du marché ? C'est que Rabbi, ayant entendu parler de la femme, dit : qui peut affirmer que son mari ne lui a rien envoyé, ou ne lui a pas laissé de quoi se nourrir ? C'est aux passants (qui fréquentent le marché) à le faire savoir. R. Ila dit que Rab demanda : Rabbi est-il d'avis que, dans notre Mischnâ (où tous sont d'avis d'accorder à la femme la nourriture, sauf serment), il n'est pas question de femme mariée, mais

1. Suit une phrase traduite au tr. *Péa*, III, 9 (t. II, p. 50). 2. Pour être nourrie. 3. Pour avoir le douaire. 4. Au tr. *Meghilla*, III, 1 (t. VI, p. 235), il y a le nombre 480. 5. Cf. J., tr. *Sabbat*, V, 4, fin (t. IV, p. 64). 6. Suit un passage traduit tr. *Sôta*, I, 4 (t. VII, p. 233).

d'une veuve? En effet, Samuel et R. Simon b. Lakisch disent tous deux que notre Mischnâ parle d'une veuve. R. Abin dit que l'on a enseigné autrement à la maison d'étude de Rabbi : Lorsqu'un mari est parti pour un voyage d'outre-mer, et sa femme réclame le droit à la nourriture, on le lui accorde (quoique mariée, sans autre enquête). Les compagnons d'étude ont supposé que, d'après celui qui attribue notre Mischnâ au cas où une femme mariée demande la nourriture, le serment imposé au commencement signifie qu'elle jure n'avoir reçu aucun envoi, et le serment de la fin équivaut à une dénégation d'enfouissement, ou de prélèvement par ruse, du douaire; d'après celui qui dit qu'il s'agit là d'une veuve, le serment imposé au commencement signifie que le défunt n'a pas laissé d'argent pour la nourrir, et celui de la fin équivaut à nier avoir enfoui ou prélevé par ruse son douaire. Selon Samuel, frère de Berakhia, au contraire, la veuve jure d'abord n'avoir pas renoncé au douaire en faveur des orphelins. — Si un mari et sa femme sont partis pour un voyage d'outre-mer et qu'elle revient seule, en déclarant son mari mort, elle a droit, ou à la nourriture, ou à la prise du douaire¹; si elle dit avoir été répudiée par le mari, elle a droit à être nourrie sur le montant du douaire. Elle y a droit en tous cas : si elle est mariée, elle doit être nourrie par le mari; si elle n'est plus mariée, le douaire y pourvoit.

Si, au retour du mari d'un voyage d'outre-mer, la femme lui demande de rembourser ce qu'elle a dû emprunter pour se nourrir, et le mari s'y refuse en disant que le travail manuel de la femme a dû suffire, on le croit; dès qu'il y a une décision du tribunal (même contraire), elle reste valable. Cette règle-ci, dit R. Jérémie, s'applique au cas où le travail manuel de la femme ne lui suffit pas pour vivre. Pourquoi alors est-il dit d'abord d'ajouter foi au mari? C'est conforme à l'avis de celui qui dit²: la nourriture de la femme n'est pas due légalement (et malgré l'insuffisance, le mari n'y est pas contraint), comme il a été enseigné³: le tribunal n'ordonnera pas de nourrir la femme avec des produits de la 7^e année agraire; mais elle peut alors se nourrir, à côté de son mari, des mêmes produits que lui. R. Yossé dit: au cas où le travail de la femme lui suffit, on le croit. Alors, à quoi bon la décision du tribunal? Pour le cas où il a été accordé au-delà des besoins de la femme (le mari est tenu aussi de le payer). Si un homme se trouvant au-delà des mers envoie des présents à ses fils, les filles y ont aussi droit (ce sont tous ses enfants); mais si un moribond donne l'ordre de faire remettre des présents à ses fils (seuls héritiers légaux), les filles n'y participeront pas. R. Zeira ou R. Hanel dit au nom de Rab, ou R. Zeira au nom d'Aba b. Jérémie: les 2 sentences de Hanel servent de règle (sont adoptées), ainsi que les 7 sentences dites par Admon. R. Aba b. Zabda dit au nom de R. Isaac b. Haqoula: partout où l'on trouve l'enseignement disant que R. Gamaliel a vu (favorablement) les paroles d'Admon, celles-ci sont adoptées comme règle.

1. Tossefta à ce tr., ch. 10. 2. Ci-dessus, VII, 1. 3. J., tr. *Maasseroth*, III, 1 (t. III, p. 165).

2. Un individu a émigré, et un étranger a nourri sa femme; en ce cas, l'étranger ne peut rien réclamer d'après Ḥanan; mais d'après les fils des grands prêtres, il peut se faire rembourser, en affirmant par serment la somme de ses dépenses. R. Dossa b. Horkinos confirme l'avis de ces derniers. R. Yoḥanan b. Zacaï au contraire approuve ce que Ḥanan dit, car cet étranger équivaut à celui qui aurait mis son argent sur le front d'un cerf (où il se perdra très probablement).

R. Aba b. Mamal demanda¹ : le cas d'un homme qui paie une créance pour son prochain est-il soumis à la discussion exprimée par la Mischnâ entre Ḥanan et les fils des grands prêtres? (D'après ces derniers, peut-il se faire rembourser?) Non, dit R. Yossé; car, dans la Mischnâ, les fils susdits arguent (en faveur de l'étranger) qu'on n'a jamais pu supposer vouloir laisser la femme mourir de faim; tandis qu'au présent cas, on peut admettre parfois la renonciation du créancier à sa dette, par suite d'accord avec le débiteur (tant pis pour l'étranger qui est intervenu sans avis). Que répondre pourtant s'il est resté un gage du débiteur chez le créancier (signe du maintien de la dette)? Il est encore admissible que, par l'accord survenu entre eux, le créancier rendra le gage. Cette explication est compréhensible à l'égard d'un créancier qui ne harcèle pas le débiteur de s'acquitter; mais, même pour un créancier pressant, l'étranger ne peut pas exiger le remboursement, d'après la déduction à tirer de cette Mischnâ²: « Si quelqu'un s'est interdit par vœu de ne jouir en rien de son prochain, celui-ci peut pourtant se charger de remettre son 1/2 sicle (que l'autre doit à la caisse communale), ou payer pour lui sa dette, etc. » Or, est-ce qu'à défaut de remise du 1/2 sicle, le préposé au trésor sacré ne saisirait pas un gage pour garantir cette dette? Cela prouve donc que, même pour un cas de créance pressante, l'étranger ne peut pas exiger le remboursement (sans quoi, ce serait contrevenir à l'interdit de jouissance formulé au préalable). Ce qui prouve qu'il en est ainsi, c'est qu'il est dit ensuite (ibid.): « Il pourra offrir pour lui les nids d'oiseaux dus par les hommes guéris de la gonorrhée, ou les femmes guéries de ce mal, ou ceux que doivent les femmes relevant de couches, ou les sacrifices du péché, ou ceux du doute » (ce sont aussi des dettes urgentes, puisque le défaut de sacrifice est une cause d'ajournement du pardon); or, c'est parce que l'individu qui a émis le vœu d'interdit n'a rien remis aux mains de son prochain (sur lequel porte l'interdit), que celui-ci a pu offrir le dit sacrifice; de même ici, celui qui avance le montant de la dette pour autrui n'avait rien reçu en mains (aussi ne peut-il pas exiger le remboursement).

R. Josué b. Lévi dit : on n'est responsable de la dette du prochain, et celui-ci par conséquent n'est tenu de rembourser l'avance qui est faite, que s'il s'agit de la contribution de guerre, ou de l'impôt de capitation (le gouvernement, en ce cas, saisit l'un pour l'autre). Rab dit aussi : lorsqu'on a dû

1. J., tr. *Nedarim*, IV, 2 (f. 38'). 2. *Ibid.*

payer par contrainte pour son prochain, celui-ci devra rembourser l'avance faite ; et ce qui prouve en faveur de l'avis de Rab, c'est qu'il est dit¹ : Si le ravisseur d'un champ a été dépossédé à son tour par les oppresseurs de tout le pays, il suffira au 1^{er} de reconstituer les choses en leur état, de dire au propriétaire de reprendre son bien tel qu'il est ; mais si celui-ci n'a éprouvé de perte qu'à cause du ravisseur (dont le terrain seul a été saccagé par des brigands), le ravisseur est tenu de restituer au premier propriétaire un autre terrain (bien qu'on ne puisse pas voler la terre ; de même ici, en cas de contrainte de paiement pour le prochain, celui-ci est tenu au remboursement). Toutefois, ceci ne prouve rien, à entendre ce qu'a dit R. Yoḥanan : Au ravisseur (qui en principe n'est pas obligé de payer) on a imposé une amende, et par prescription rabbinique il est tenu de dédommager le propriétaire (mais on ne le serait pas pour un homme contraint par l'autorité de payer l'impôt). R. Aboun demanda : quelle est la règle si quelqu'un a avancé les honoraires dûs à un maître pour son enseignement ? R. Yossé b. R. Aboun et R. Hiya b. Lolianos expriment tous deux au nom de Samuel des avis divers à ce sujet : l'un considère cette avance à l'instar de la contribution de guerre, ou de l'impôt de capitation (entraînant pour le prochain qui est le débiteur, l'obligation de rembourser) ; l'autre n'admet pas cette équivalence de dettes (car le maître a pu y renoncer, ou être dédommagé).

On a enseigné ailleurs² : « Quoiqu'étant l'objet de l'interdit de jouissance du prochain, un homme pourra guérir ce dernier du mal de son corps, non du mal de son bien (ou de la bête). Pourquoi donc est-il dit aussitôt après qu'il peut rendre au prochain la perte faite par celui-ci ? R. Juda et R. Yossé donnent 2 explications différentes à ce sujet : l'un dit qu'il s'agit là (à la fin) de l'interdit du corps seul, et la 1^{re} partie traite du cas où l'interdit porte même sur les biens (ou le dépérissement de la bête) ; l'autre dit qu'au 1^{er} cas on suppose la présence d'un guérisseur (qui remédie à l'animal en danger), et au second cas on suppose qu'il n'y a nul autre capable de guérir (ce dernier pourra alors rendre le service de restituer au prochain la perte dont il était menacé). Mais si au 1^{er} cas celui-ci admet la présence d'un autre médecin, celui qui est l'objet de l'interdit ne devrait même pas guérir son prochain d'un mal corporel ? C'est qu'un malade n'est pas apte à être guéri par le premier venu (donc en raison du danger, même celui qui est l'objet de l'interdit peut guérir). Comment est-il dit ensuite que s'il est d'usage de payer pour l'apport d'un objet perdu, ce profit devra être versé au trésor sacré, et pourquoi celui qui le restitue ne touche-t-il pas ce profit, puisque les biens du propriétaire de l'animal perdu ne lui sont pas interdits ? On peut supposer, dit Oula b. Ismaël au nom de R. Isaac, qu'il y a eu interdit réciproque de jouir des biens du prochain. D'après qui est-il enseigné que le profit détourné de celui qui a restitué un objet perdu³ échoit au trésor sacré ? C'est R. Meir, qui

1. Tr. *Bava qama*, X, 6. 2. Tr. *Nedarim*, *ibid.* 3. L'interdit de jouissance rendant sacré le profit ultérieur.

est d'avis qu'il y aurait prévarication d'user des objets interdits. — R. Aboun b. Hiyā demanda : celui qui s'est interdit de jouir d'une miche de pain, peut-il s'y chauffer les mains, ou est-ce aussi interdit ? On peut résoudre cette question à l'aide de ce qui est dit¹ : Si quelqu'un a mangé, ou laissé manger par un autre, un pain consacré (que l'on s'est interdit), il y a prévarication ; aussi, l'échange contre du profane sera valable (et le 1^{er} sera libérable de cette façon) : mais celui qui a déclaré l'interdit de cet objet pour lui-même sera coupable de prévarication s'il le mange, en raison de la jouissance qu'il en tire, sans que l'interdit s'applique à autrui, selon l'avis de R. Méir, et par suite il n'y a pas lieu de le racheter (l'échange ne devenant pas sacré). Or, dans tout cela, il n'est question que de manger ; donc, se chauffer les mains à cette miche est permis. Toutefois, dirent les disciples de R. Yōna au nom de R. Aboun b. Hiyā, on peut supposer que dans l'enseignement précité il s'agit d'un interdit par le vœu disant formellement ne vouloir ni manger ni goûter à cette miche de pain ; voilà pourquoi la consommation seule serait interdite ; tandis qu'ici la question porte sur le cas de l'interdit indéterminé de jouir d'un pain (question non résolue). — ²

3. D'Admon on a 7 sentences. Un individu est mort, il a laissé des fils et des filles. Si l'héritage est considérable, les fils sont les héritiers et les filles ont droit à la nourriture ; mais si l'héritage est insuffisant, les filles sont nourries³ et les fils n'auront rien, quand même ils seraient obligés de mendier. Mais Admon dit : « Parce que je suis un garçon, j'aurais perdu (c'est insensé). » R. Gamaliel dit qu'Admon a raison.

Qu'appelle-t-on « héritage considérable » ? R. Zeira ou R. Juda dit au nom de Rab⁴ : une somme suffisante pour nourrir un an les fils et les filles. Samuel l'entendit et ajouta : c'est là l'avis de R. Gamaliel, fils de Rabbi ; mais, selon les autres sages, un héritage est considérable s'il suffit à nourrir les filles jusqu'à la seconde majorité, ou jusqu'à leur mariage (sans quoi c'est un petit héritage). On demanda à R. Yossé s'il avait entendu exprimer l'avis de R. Yoḥanan à ce sujet ? On peut le supposer, répondit-il, par analogie aux explications des rabbins sur ce qui suit : Nathan b. Oschia demanda devant R. Yoḥanan comment considérer l'héritage s'il suffisait primitivement à nourrir un an les fils et les filles, et qu'ensuite il devient insuffisant (par diminution des vivres, ou la cherté des vivres) ? Dès que les orphelins ont commencé, répond R. Yoḥanan, à manger des revenus de l'héritage à l'état permis, ils peuvent continuer à en manger jusqu'à l'emploi de la dernière prouta (donc, s'il y a en principe de quoi les nourrir un an, l'héritage est dit considérable). D'après quel moment estime-t-on la quotité de l'héritage ? (Est-ce lors du décès, ou du partage des biens ?) On compte, dit R. Mena, d'après le partage final. Mais, lui objecta R. Iḥanina, n'as-tu pas entendu la déduction à tirer

1. B., *ibid.*, f. 38. 2. Suit un passage traduit ci-dessus, IV, 6. 3. Cf. ci-dessus, IV, 6. 4. Tr. *Bava bathra*, X, 1.

des paroles rabbiniques, sur la question posée par Nathan b. Oschia devant R. Yoḥanan, de savoir comment considérer l'héritage qui, en principe, suffisait à nourrir un an les fils et les filles, lequel a diminué ensuite? Sur quoi, R. Yoḥanan répondit : dès que les orphelins ont commencé à manger de l'héritage à l'état permis, ils peuvent continuer jusqu'à épuisement de la dernière prouta; c'est donc que l'on estime les biens tels qu'ils sont lors du décès. R. Ḥisda demanda : si au décès du père il n'y avait pas assez de fortune pour nourrir un an les fils et les filles, et qu'ensuite les biens ont augmenté de valeur, quelle est la règle? On peut résoudre cette question à l'aide de ce qu'à dit R. Ḥanina ou R. Yossa au nom de R. Yoḥanan : si, dès la mort du père, les orphelins ont vendu leur part, la vente est valable, ceux-ci ayant acquis leur part; de même ici, l'augmentation de valeur de l'héritage tourne au profit des héritiers (sans influencer sur l'entretien immédiat des fils). S'il ne reste pas assez de quoi les nourrir pendant un an, les fils peuvent-ils arguer que les filles (qui ont droit à être nourries) prennent leur part, de façon à laisser libre le reliquat? On pense que c'est interdit, dit R. Aba, par la Mischnâ disant plus haut (X, 2) : « Si, pour maintenir le droit à réclamer le douaire supérieur de leur mère, les fils disent estimer le terrain d'héritage à une valeur supérieure, la prétention n'est pas admise, et on fait estimer l'héritage au tribunal » (de même ici, on ne donne pas suite à l'offre des frères). Pour l'estimation de la succession, il faut défalquer le douaire à restituer, les frais qui seraient dus pour enterrer la mère, ou de quoi payer une dette verbale du défunt contractée devant témoins, ou un contrat de dette, et enfin la dot des filles. — ¹

4. Si quelqu'un réclame à son prochain un certain nombre de cruches d'huile², et que celui-ci reconnaît seulement devoir des cruches vides, Admon dit : puisque le défendeur reconnaît une partie de la demande, il devra prêter serment pour le reste (qu'il ne le doit pas); les autres sages disent que ce n'est nullement là une admission partielle de la demande. R. Gamaliel dit : j'approuve la justesse de l'opinion émise par R. Admon.

Dans la Mischnâ, l'avis des rabbins est contesté par R. Gamaliel, qu'il s'agit p. ex. d'une réclamation de froment, et le prochain reconnaît seulement devoir de l'orge (genre différent de la réclamation); mais si la réclamation porte sur 2 espèces, et le prochain reconnaît devoir l'une d'elles, tous le déclarent tenu de payer la réclamation totale (par suite de l'admission partielle). R. Imi dit au nom de R. Yoḥanan : la Mischna traite non-seulement du cas où il s'agit p. ex. d'une réclamation de froment, et le prochain reconnaît seulement devoir de l'orge (en raison de la divergence de l'admission, il y a discussion); mais même si la réclamation porte sur 2 espèces, et le prochain reconnaît de-

1. Suit un passage traduit ci-dessus, X, 1 (2). 2. V. tr. *Schebouoth*, VI, 4.

voir l'une d'elles, les sages seraient aussi d'avis qu'il y a dispense. Pourquoi alors dire que R. Gamaliel déclare un tel tenu de payer tout ? (Pourquoi ne pas faire ressortir plutôt que, même en cas d'admission partielle sur 2 espèces réclamées, les sages en dispensent le prochain) ? On veut au contraire faire une démonstration plus frappante, en insistant sur l'avis de R. Gamaliel et en disant jusqu'en quel cas il oblige le défendeur de payer. R. Abahou adopte l'avis de R. Imi. R. Simon b. Lakisch dit : dans la Mischnâ, il s'agit d'un aveu différent de la réclamation ; mais si celle-ci implique 2 espèces, et l'aveu porte sur l'une d'elles, tous admettent que le défendeur devra payer le montant réclamé. Cet avis est adopté par Rab. Ainsi, un homme vint soutenir un procès contre son prochain devant Rab, en se mettant à lui réclamer tour-à-tour de l'orge, du froment, de l'épautre. Tu peux, dit Rab au demandeur, imputer au défendeur tout ce que tu prétends avoir à toi chez lui ; seulement, à la fin, il n'aura qu'à prêter un seul serment de négation de dette pour le tout (donc, le serment est obligatoire). Voici, dit R. Abahou, la réplique de Resch Lakisch à R. Yoḥanan : puisque d'après toi, même en cas d'aveu partiel de la dette sur 2 espèces réclamées, les sages dispensent le défendeur de payer, il était inutile d'enseigner qu'en cas de réclamation portant à la fois sur des ustensiles et des terrains, si le défendeur avoue devoir les ustensiles, non les terrains, ou à l'inverse les terrains, non les ustensiles, il sera condamné à payer tout ; or, s'il est condamné en cas d'aveu partiel d'ustensiles cédés, à plus forte raison il l'est si on lui réclame des ustensiles, et qu'il reconnaît devoir des terrains¹ ; c'est donc contraire à l'explication précitée de R. Yoḥanan. Comment répond-il à cette objection ? Il est possible qu'il s'agisse seulement, selon lui, de l'obligation imposée au défendeur de prêter serment².

Quant à l'enseignement de notre Mischnâ, « si quelqu'un réclame à son prochain des cruches d'huile, et celui-ci reconnaît seulement devoir des cruches vides » (ce qui s'explique bien selon Resch-Lakisch), de quel cas s'agit-il ? Si le demandeur réclame des cruches avec de l'huile, et le défendeur reconnaît devoir l'un de ces objets, dont l'un correspond à la réclamation, tous admettent la condamnation du défendeur (et, de l'avis de Resch-Lakisch, les rabbins sont du même avis) ; si on réclame de l'huile seule, et le prochain reconnaît devoir des cruches vides, tous reconnaissent (même Admon) que l'aveu diffère trop de la réclamation pour lui accorder créance. Il faut donc expliquer la Mischnâ selon l'avis de R. Zeira, ou R. Abouna au nom de Rab, qu'il s'agit du terme vague « cruche d'huile » ; or, l'un (Admon) les suppose pleines et entraînant condamnation ; les autres Rabbins les supposent vides (sans qu'il y ait aveu partiel). On conçoit des cruches sans huile ; mais peut-il y avoir de l'huile

1. Sans quoi, on pourrait objecter qu'il eût été plus remarquable de dire qu'il y a dispense même si l'on avoue devoir des ustensiles, comme on les réclame, et à plus forte raison si alors il y a aveu de terrains. 2. Il est question alors de 2 espèces, en raison de la fin, imposant le serment à la suite d'aveu partiel, même pour le terrain.

sans récipient ? (Pourquoi donc parler de ce dernier) ? On peut avoir en vue, dit R. Eléazar au nom de R. Aboun, de produire des burettes servant à mesurer l'huile (dire qu'on les doit n'est pas un aveu partiel). Mais n'a-t-on pas pour but final de les prêter ? Oui ; mais il est admissible qu'on n'en ait rien dit.

5. Si quelqu'un s'est engagé à donner une certaine somme d'argent à son gendre (pour le mariage de sa fille), et qu'il ne tienne pas sa parole¹, la femme est obligée de rester vieille fille². Selon Admon, la fille peut dire à son fiancé : « Si j'avais pris des engagements moi-même, tu aurais raison ; je ne suis pas responsable de ceux de mon père, épouse-moi, ou divorçons. » R. Gamaliel donne raison à Admon.

6. Si quelqu'un conteste à autrui la propriété d'un champ, et son nom se trouve signé sur l'acte de vente à titre de témoin³, d'après Admon, le demandeur peut prétendre qu'il est content de pouvoir s'adresser au 2^e plutôt qu'au 1^{er}, plus dur que lui (dont il a peur). Les autres sages disent que le demandeur a perdu ses droits à cause de sa signature apposée. Il a aussi perdu ses droits si le champ a été désigné par le voisinage d'une autre propriété⁴.

7. Un homme est allé au-delà des mers. A son retour, il ne retrouve plus le chemin de son champ (et il veut que ses voisins lui fassent un sentier). Admon dit qu'il peut réclamer un sentier, qu'on fera le plus court possible ; mais les autres docteurs disent qu'il ne peut rien réclamer ; il devra se frayer un chemin, dût-il coûter cent maneh, ou y passer en volant en l'air.

La Mischnâ parle du cas où le père a fait cette promesse d'argent à son futur gendre en présence de la fille ; mais s'il ne l'a pas promis en sa présence, les autres sages reconnaissent aussi qu'elle ne devra pas être responsable. On a enseigné⁵ que R. Yossa b. R. Juda dit : il n'y a pas de discussion entre Admon et les autres sages au cas où le beau-père, après avoir pro-

1. Littéralement : et il lui tend le pied. 2. Elle ne peut rien réclamer, ni provision, ni divorce de son mari. 3. C. a vendu un terrain à B ; A a signé comme témoin l'acte de cette vente. Maintenant, le même A prétend qu'il était lui-même le propriétaire du terrain, que C n'en était que l'usurpateur, et il veut que B le lui rende. B répond à A que, s'il (A) avait des prétentions fondées sur ce terrain, celui-ci n'aurait pas signé l'acte de vente fait par C, qui n'aurait été que l'usurpateur. 4. Si C a vendu à un autre, non pas le terrain en litige, mais une terre voisine, qui a été circonscrite dans l'acte de vente par tous les terrains qui l'entourent ; par exemple du côté de l'Est, elle est contiguë au terrain d'un tel, du côté de l'Ouest au terrain de C qui est précisément le terrain en litige ; dans ce cas, A, qui a signé comme témoin cet acte de vente, a perdu ses droits sur le terrain en litige ; car, s'il en était propriétaire, il n'aurait pas dû signer un acte où ce terrain est désigné comme la terre de C. 5. Tossefta à ce tr., ch. 12.

mis une somme d'argent au gendre, ne tient pas sa parole, et en ce cas la femme ne devra pas rester vieille fille (n'étant pas responsable) ; la discussion a seulement lieu au cas où la fille elle-même a promis d'apporter une dot : Admon dit alors que la fille, se trouvant en défaut, peut s'excuser en disant avoir cru que son père voulait bien lui donner la dot, et qu'à présent il ne veut plus ; or, elle n'y peut rien, et elle demande à son mari, ou de l'épouser, ou de la répudier. C'est à ce sujet que R. Gamaliel ajoute qu'il approuve les paroles de R. Admon.

En réalité, non-seulement si le réclamant a désigné le champ en litige comme voisin d'une autre propriété (§ 6), mais lors même qu'une autre personne l'a désigné ainsi pour limiter un autre terrain, le réclamant dont le nom est signé sur l'acte de vente à titre de témoin a perdu ses droits.

R. Yossé b. Hanina dit : la Mischnâ (§ 7) parle de celui qui, pouvant affirmer par preuve avoir eu un sentier menant à son champ, ne le retrouve plus, et l'on suppose que 4 propriétaires divers entourent ce champ de toutes parts (sans laisser d'accès, défaut que chacun d'eux rejette de l'un à l'autre). Samuel dit qu'il en est ainsi, même si un seul propriétaire l'entoure de toutes parts (voilà pourquoi, selon Admon, le propriétaire revenu coupera au plus court). Mais, n'est-ce pas une condition remontant au temps de Josué¹, que si quelqu'un se trouve égaré au milieu de vignes ou de champs il peut se frayer un chemin à travers les terrains d'autrui, afin d'arriver sur la route ou jusqu'à sa maison, dût-il traverser des terrains tous plantés de vignes, car à cette condition Josué a donné la Palestine en partage à Israël ? La condition de Josué s'applique, il est vrai, à la faculté de sortir, non à celle d'entrer (d'aller et venir) ; ou encore, elle se rapporte à l'homme seul, non à ses bestiaux (voilà pourquoi, en cas de perte du chemin, le propriétaire est tenu d'en acquérir un au voisin). R. Yossé justifie toutefois pourquoi l'homme ne peut pas faire aller et venir un animal domestique par le terrain d'autrui, tandis qu'il peut le traverser pour soigner, p. ex., une ruche d'abeilles : c'est que l'animal peut revenir seul, tandis que la ruche ne pouvant revenir seule, on permet au propriétaire de passer comme pour lui-même. Selon R. Jérémie, Admon et R. Akiba professent le même avis, comme il a été enseigné ailleurs² : « Si, après avoir vendu sa maison, le propriétaire cède le puits ou la citerne à un tiers, R. Akiba dispense ce dernier d'acheter une partie du terrain pour avoir un chemin³ ; selon les sages, cet achat est indispensable pour avoir l'accès du puits. » Toutefois, R. Jérémie paraît ne pas avoir entendu l'explication donnée par R. Ila ou R. Yassa au nom de R. Yoḥanan, disant que la discussion de la Mischnâ vise le cas indéterminé (en cas d'incertitude sur la libéralité du vendeur) : il est évident qu'en cas de déclaration formelle du chemin fourni, tous s'accordent à dire que l'achat d'un chemin est inutile ; si le vendeur a précisé, au contraire, ne pas fournir le

1. B., tr. *Bava qama*, f. 81. 2. Tr. *Bava bathra*, IV, 2. 3. De même ici, Admon pense que le libre accès est bien dû.

chemin, tous s'accordent à imposer l'obligation de cet achat à l'acquéreur. Il n'y a donc de discussion qu'en cas de vente indéterminée au sujet du chemin : en ce cas, R. Akiba dispense du tiers de cet achat supplémentaire ; les rabbins l'imposent ; tandis qu'ici, malgré l'évidence de la présence d'un chemin, tous reconnaissent l'obligation de l'acheter.

8. Quelqu'un (A) présente un acte de créance contre son prochain (B) ; ce dernier conteste la valeur de cet acte¹. Selon Admon, B peut dire à A : « Si je devais réellement de l'argent, tu aurais plutôt réclamé cette dette que de me vendre ton terrain. » Les autres docteurs l'obligent de payer la créance, en alléguant que le créancier a agi par prudence en lui vendant le terrain, afin d'avoir un terrain servant de gage.

9. Deux hommes se présentent réciproquement des actes de créances (A à B, et B à A). D'après Admon, l'un peut dire à l'autre : « Si je te devais de l'argent, tu ne serais pas venu en emprunter chez moi. » Selon les autres sages, chacun peut faire valoir son contrat.

Selon R. Yôna, on suppose (§ 8) que le terrain a une valeur égale à la dette réclamée ; selon R. Yossé, il en est de même en cas d'inégalité de valeur. Pourquoi dire, d'après les autres docteurs : « le créancier agit par prudence en vendant un terrain au réclamant, afin d'avoir un gage » ? Que serait-ce si l'emprunteur a déjà un terrain ? C'est insuffisant, car le créancier peut arguer qu'il veut pour gage une bonne terre (pour cela, il la lui a vendue). Si l'emprunteur possède déjà une bonne terre, le prêteur peut encore prétendre qu'il préfère sa terre (et n'a voulu prêter que sur ce gage) ; en outre, il peut prétendre n'avoir pas la force d'assumer l'entretien pénible de 2 champs (voilà pourquoi il lui a cédé momentanément son bien, sauf à le reprendre).

Si A emprunte à B cent zouz, et B emprunte à A 200, c'est un cas en discussion entre R. Naḥman b. Jacob et R. Schescheth : l'un dit qu'il sera rendu un maneh (100 z.) contre un maneh (sauf à réclamer le reste dû) ; l'autre dit que chacun réclame de son côté ce qui lui est dû au complet. Le 1^{er} avis est déduit, par analogie, de la règle relative à 2 bœufs d'ordinaire doux, qui se sont blessés réciproquement² : la moitié de l'excédant de dommage supérieur à l'autre devra être payée (c'est donc après avoir équilibré les dommages provenant des blessures, de part et d'autre, que l'excédant de perte est à payer par l'adversaire). Le 2^e avis est déduit de celui que professent les rabbins, interlocuteurs d'Admon (dans notre Mischnâ). Toutefois, le cas exposé ici diffère en ce qu'il s'agit de sommes inégales, et les rabbins interlocuteurs d'Admon reconnaîtraient qu'il y a lieu avant tout d'établir la balance des dettes ; seulement, puisque, selon Admon, B peut dire à A : « Si je te devais réellement de l'argent, tu n'aurais pas eu à m'en emprunter », les sages ont soin de spécifier que chacun réclame son dû (sans tenir compte de l'argumentation con-

1. Il se fonde sur un acte de vente par lequel le même A lui a vendu un terrain postérieurement à la créance. 2. Tr. *Bava qama*, III, 9.

traire¹). Si le créancier de 2 maneh renonce à la moitié (de sorte qu'il en reste dû un), et le créancier pour un maneh n'y renonce pas (ce qui les rend égaux), d'après le 1^{er} avis, l'équivalence est accomplie de fait ; d'après le 2^e avis, disant que chacun réclame ce qui lui est dû, il ne réclamera pas le maneh auquel il a renoncé, mais le reste. Lorsque le créancier de 2 maneh possède à cet effet un contrat de reconnaissance de la dette, tandis que le créancier pour un maneh l'a prêté verbalement, d'après le 1^{er} avis, l'équivalence est accomplie de fait ; d'après le 2^e avis, celui-là seul qui possède un contrat écrit peut le faire valoir, non celui qui n'en a pas.

10. On a divisé la Palestine en 3 parties pour les mariages : la Judée, la Galilée et la Pérée (au-delà du Jourdain²). Si un homme épouse une femme dans une de ces 3 divisions, il ne peut pas la forcer d'aller avec lui dans une ville d'une autre division. Dans la même division, il peut mener la femme d'une ville dans une autre, ou d'un bourg à l'autre ; cependant, si elle est d'une petite ville, il ne peut la forcer d'aller avec lui dans une grande, ni à l'inverse. Si elle était dans un endroit où il est agréable de demeurer, il ne peut pas la forcer d'aller avec lui dans un vilain endroit³, tandis que l'on peut la faire passer d'un vilain dans un beau. R. Simon b. Gamaliel dit : même en ce dernier cas, on ne peut pas la contraindre ; car, même une belle demeure inusitée peut nuire à la santé.

11. Tous peuvent conduire en Palestine, mais non pas en faire sortir ; de même, tous peuvent conduire à Jérusalem, mais non pas en faire sortir. Si un individu a épousé une femme en Palestine et s'il a divorcé avec elle en Cappadoce⁴, il lui paye le douaire avec les monnaies de la Palestine (qui sont inférieures à celles de l'autre pays). S'il l'a épousée à Cappadoce, et le divorce a lieu en Palestine, il paye également avec les monnaies de la Palestine ; R. Simon b. Gamaliel dit qu'en ce cas, il paye avec les monnaies de Cappadoce. S'il l'a épousée à Cappadoce et répudiée sur place, il la paye avec de l'argent de ce dernier pays.

La Mischnâ interdit de contraindre la femme à un grand déplacement, s'il s'agit d'un habitant de la Judée qui a épousé une femme de la Galilée, ou d'un Galiléen qui a épousé une femme de la Judée ; mais si un habitant de la Judée épouse en cette même province une femme venant de Galilée (qui s'est déjà déplacée), ou si un Galiléen épouse en cette même province une femme venant

1. Une dette ne paie pas l'autre (Code Nap., art. 1298). 2. V. Neubauer, *Géographie*, p. 53. 3. Loi établie en faveur de la femme. 4. C.-à-d. hors de la Palestine. Ce terme a paru si étrange à Maïmoni qu'il lui a donné pour équivalent l'hébreu Kaftor, ou l'arabe *Timiati* (selon les éditions), ou plutôt *Demiati* (selon le ms. de Londres, *Oriental mss.*, n° 2391), mot pour lequel Obadia de Bertinoro a : Damat. V. ma notice sur Al Harizi, p. 7, n. 10.

de Judée, on peut la forcer de venir habiter la province du mari (si elle l'a quittée pour rentrer à la maison paternelle). Aussi, le contrat devra porter : « Moi un tel, de la province de Judée, j'ai épousé telle femme en Judée » ; en ce cas formel, la femme sera tenue d'habiter le même pays ; mais si le contrat atteste qu'un tel de la Judée a épousé une femme en Galilée, celle-ci ne sera pas contrainte au déplacement ; de même, s'il est dit qu'un tel de la Galilée a épousé en Galilée une femme du dehors, elle est forcée de rejoindre son mari, mais elle ne l'est pas si celui-ci, venant de la Galilée, l'a épousée en Judée. On a enseigné¹ : on peut obliger la femme de quitter une ville habitée en majeure partie par des païens, pour se rendre dans une ville habitée entièrement par des Israélites, non à l'inverse, de quitter la ville entièrement habitée par des Israélites pour une ville où la majeure partie est païenne. — D'où sait-on que « même une belle demeure inusitée peut nuire à la santé » ? C'est que, dit R. Lévi au nom de R. Hama ou au nom de Hanina, il est écrit (Genèse, XIX, 19) : *de crainte que le mal ne m'atteigne et que je meure*. Or, comment Lot a-t-il pu éprouver cette crainte, en quittant la plaine de Sodom pour se réfugier sur la montagne voisine (au climat plus sain) ? C'est que même une demeure plus belle (ou plus saine), inusitée, peut nuire² à la santé.

Si le mari veut se rendre en Palestine et la femme s'y refuse, elle y sera tenue ; mais si elle veut et lui ne veut pas, il n'y sera pas tenu. S'il veut se rendre à Jérusalem et elle s'y refuse, elle y sera tenue ; mais si elle veut et lui ne veut pas, il n'y sera pas tenu. Au contraire, lorsqu'il veut quitter la Palestine, et elle s'y refuse, on ne la force pas de sortir du territoire sacré ; mais si elle veut quitter et lui ne veut pas, on pourra l'empêcher de partir. — « En cas de divorce, le mari paye (le divorce) avec de l'argent palestinien. » Ceci prouve que cette monnaie est considérée comme la meilleure de tous les pays, et cet avis confirme celui qui dit que l'obligation de payer le douaire de la femme est un devoir légal, contrairement à l'avis de R. Simon b. Gamaliel ; or, on a enseigné³ : ce devoir est d'ordre légal ; selon R. Simon b. Gamaliel, c'est une simple prescription rabbinique.

1. Tossefta à ce tr., ch. 12. 2. Jeu de mots entre le terme *bodeq* signifiant : *qui peut nuire*, et le mot *badaq*, atteindre. V. Rabba à Genèse, ch. 20. 3. Cf. ci-dessus, I, 2, et IV, 12.

TRAITÉ NÉDARIM

CHAPITRE PREMIER

1. Toutes les appellations ¹ des vœux équivalent aux vœux mêmes exprimés, comme celles des sentences d'anathème sont semblables à ces anathèmes, et celles des interdits par serment ressemblent à l'expression même des serments; enfin, celles de la privation par naziréat ressemblent à ces engagements mêmes. Si quelqu'un dit à son prochain : « Je fais vœu de me tenir à distance de toi », ou « je me sépare de toi », ou « je m'éloigne de toi », ou « je ne veux rien manger de toi », ou « je ne veux rien goûter de ce qui est à toi », tous les actes qu'il s'est ainsi interdits le seront en réalité. S'il dit : « Que je te sois en horreur », il y a lieu, selon R. Akiba, de pencher en ce cas vers la sévérité ². Celui qui s'est engagé dans un vœu selon les impies ³ s'astreint par suite au naziréat, avec obligation finale d'offrir un sacrifice et de subir les conséquences d'un serment inutile (la pénalité des coups de lanière); mais s'il dit vouloir adopter le procédé des hommes sans reproche (prudents), cela n'équivaut à aucune parole (et l'individu reste libre). La déclaration de s'engager selon leur offrande volontaire entraîne le naziréat et l'obligation d'un sacrifice à l'issue de la période de temps engagé.

Comme il est écrit (Nombres, XXX, 3) : *Si un homme s'engage par vœu*, on déduit du terme final explétif que les diverses appellations des vœux équivalent aux vœux mêmes ⁴. Puis (ibid.) : *ou s'il a juré*; là aussi le mot superflu *par serment* indique l'extension des appellations diverses d'interdit par serment à l'instar des serments eux-mêmes. Ainsi, il est dit (Lévit. XXVII, 28) : *cependant tout anathème*; du terme suivant *qui sera en anathème* (superflu), on conclut que les diverses appellations des sentences d'anathème ressemblent (par le fait) aux anathèmes. De même encore il est dit (Nombres, VI, 2) :

1. D'ordinaire on traduit *kinouï* : « renonciation par simple parole ». Le *Wörterbuch* de J. Levy, s. v. a : *Umschreibungen der Gelübdeformeln*, transcriptions (autres dénominations) de ces formules.

2. Littéralement : R. Akiba *gratta*, se frotta ensemble les lèvres (en entendant l'énoncé de cette formule), afin de désigner ainsi mentalement (sans se prononcer) qu'il faut suivre l'avis sévère et s'abstenir de manger dans le voisinage de cet homme.

3. Tandis que les gens pieux se gardent bien de faire des vœux, de crainte de ne pas pouvoir les tenir parfaitement, les impies (gens légers) les énoncent à la hâte, sans souci, et il leur arrivera p. ex. de s'interdire la jouissance d'un pain placé devant eux, qu'ensuite par mégarde ils rompent et mangent.

4. Cf. J., tr. *Nazir*, I, 2 (f. 51^a).

le vœu d'être Naziréen ¹ ; à quoi bon ajouter l'expression *de s'abstenir* ? C'est pour dire que les diverses appellations de la privation par naziréat ressemblent à ces engagements mêmes. Toutes ces interprétations s'expliquent bien selon R. Akiba, qui est d'avis de tirer parti des expressions explétives ; mais comment les justifier selon R. Ismaël, qui dit qu'il arrive souvent d'user de termes redondants ² et que la Bible s'exprime selon le langage usuel, comme p. ex. (Genèse, XXXI, 30) : *tu vas*, ou (id.) *tu soupîres*, ou (ibid. XL, 15) : *j'ai été enlevé*. C'est que le verset entier relatif aux vœux dit : *Lorsqu'un homme fait un vœu à l'Eternel, ou s'impose par serment une interdiction à lui-même, il ne devra pas profaner sa parole* ; à quoi bon ajouter encore : *Tout ce qu'a proféré sa bouche, il doit l'accomplir* ? C'est pour en conclure que les appellations des vœux équivalent aux vœux mêmes, et celles des interdits par serment ressemblent à l'expression même des serments. Mais d'où sait-on que les sentences d'anathème ressemblent aux anathèmes ? On le déduit par analogie ³ entre le mot *vœu* employé ici (Nombres, XXX, 3) et le même mot usité pour les anathèmes (Lévit. XXVII, 2) ; or, comme en ce dernier passage, les diverses appellations soit des vœux, soit des serments, ressemblent à ces actes eux-mêmes, l'expression semblable employée ici indique que les sentences d'anathème ressemblent aussi à l'anathème. On sait aussi que les diverses appellations du Naziréat équivalent au naziréat par analogie des mots *vœux*, employés 2 fois ; or, dans le 2^e passage, les diverses formes de serment équivalent au serment, de même les diverses appellations du Naziréat équivalent au naziréat. Mais alors quel compte R. Akiba tient-il des mots (inutiles) *selon l'expression de sa bouche* ? Ils signifient, selon lui, qu'il faut remplir un vœu s'il est entièrement conforme à l'expression ; mais en cas d'annulation partielle, il sera rompu. Mais R. Ismaël (qui applique déjà ladite phrase à une autre déduction) n'est-il pas de cet avis ? Il tire du même passage biblique la déduction relative à cet avis, outre celle qui concerne l'extension aux appellations diverses d'un même acte. Comment R. Ismaël n'applique-t-il pas à l'extension les mots *le vœu d'être naziréen de s'abstenir* (où il y a un terme superflu, non redondant) ? Ils indiquent, selon lui, qu'un homme peut assumer un second naziréat pendant qu'il accomplit un premier. Est-ce à dire que R. Akiba ne partage pas cet avis (en appliquant ces mots à l'extension des appellations du naziréat) ? Si ; mais il tire plusieurs déductions de l'expression redondante de *s'abstenir* (qui suit les mots *le vœu d'être Nazir*), y compris la faculté d'assumer un 2^e Naziréat pendant l'accomplissement du 1^{er}.

Pourquoi, au sujet des estimations, des anathèmes, des échanges et des consécérations, tous énoncés dans le texte biblique (Lévit. XXVII), n'est-il pas question des diverses appellations à employer à leur égard ? C'est que, fut-il

1. M. le gr. R. Wogue, à ce verset, traduit : *abstème*. 2. V. p. ex. tr. *Yebhamoth*, VIII, 1 ; tr. *Sota*, VII. 3. Cf. Grætz, *Geschichte*, t. IV, p. 427. 3. Cf. Sifri, section *Nassô*, ch. 22.

répondu, il est inutile de parler des corruptions du terme *dévouer*, telles que 'Arafin, 'Aracin, 'Araquin, comme les mots (corrompus) Temoufa, Temarna, Temouqa, équivalent au sens d'échange, et les mots Hegder, Hegzer, Hegram, signifient : consacrer au sanctuaire. Ceci est juste d'après celui qui dit qu'une dénomination vague pour dévouer un objet au culte suffit à le consacrer au service du Temple¹ ; mais d'après celui qui dit qu'en un tel cas de désignation vague, l'objet *dévoué* revient aux cohanim, pourquoi ne pas parler aussi les divers modes possibles de désigner l'oblation ? Il a paru inutile de relever les termes inusités Troufa, Trouça, Trouqa (corruptions de *Trouma*, oblation).

R. Jacob b. Aha dit qu'il y a discussion entre R. Yoḥanan et R. Eléazar sur le point suivant : selon le 1^{er}, on est passible de la pénalité des coups de lanière en cas d'infraction d'un interdit de jouissance² ; selon R. Eléazar, on n'est pas passible d'une telle pénalité (la défense négative n'est pas formelle). Voici, selon R. Jacob b. Aha, l'argumentation de R. Yoḥanan à l'opposé de l'avis de R. Eléazar : puisque d'après toi, on n'est point passible d'une telle pénalité en cas d'infraction de l'interdit, comment se fait-il qu'il soit dit plus loin (IV, 4) : « Celui qui s'interdit par vœu de jouir de son prochain et lui rend une visite de malade (devoir religieux) devra rester chez lui debout, sans s'asseoir » ? Il ne devrait même pas entrer chez le prochain, en raison de l'interdit ? Là, répondit R. Jérémie, il y a cette distinction à établir qu'en vue de la bonne harmonie entre prochains, une telle visite est permise. Mais alors, demanda R. Yossé, si la bonne harmonie est un motif prépondérant, est-il aussi permis en cas de maladie d'enfreindre le serment fait de ne pas entrer chez lui ? Et pourtant il est dit plus loin (II, 2) : les vœux relatifs à l'accomplissement de pratiques religieuses (d'ordre légal) restent interdits, tandis que les serments relatifs à ces cas sont annulés par suite d'inapplication ; or, pour le précepte rabbinique de visiter les malades, l'interdit par serment est-il inapplicable (et par suite annulé), ou non ? (Question non résolue).

Quelle est la formule d'interdit légal ? Dire p. ex. que cette miche de pain me soit interdite à l'égal du jour où mon père est mort, ou comme le jour du meurtre d'un tel, ou comme le jour où j'ai vu Jérusalem en ruine³ ; c'est là l'expression légale. Selon R. Aba, R. Yoḥanan et Rab ajoutent tous deux qu'il faut au préalable s'être interdit de manger en un tel jour. Toutefois, objecta R. Yossé, si le vœu d'interdit porte déjà sur un tel jour, il est inutile de redire que l'interdit sera légal au jour du décès de son père, etc., et il suffit de dire vouloir être en état pareil audit jour. Celui qui exprime la défense d'une telle miche de pain, ou qui formule l'interdit de manger tel pain, exprime pour ainsi dire un serment. Comment se fait-il que tantôt il soit dit : l'interdit équivaut au serment, de sorte qu'il y ait culpabilité pour chaque défense

1. Tr. *Erakhim*, VIII, 5, et ci-après, II, 4, fin. 2. Eu égard au texte biblique (des Nombres, XXX, 3) : « Il ne faut pas violer sa parole » (qui est négatif). 3. Tossefta à ce tr., ch. 1.

enfreinte et chaque serment non tenu, et tantôt il est dit d'une façon dubitative que l'interdit ressemble à une sorte de serment, sans affirmer si l'obligation (la culpabilité) est la même aux deux cas ? C'est que, répond R. Eléazar, il y a en effet 2 enseignements divers à ce sujet (l'un les place tous deux sur le même pied ; l'autre en doute). R. Jérémie dit : tout l'enseignement émane d'un seul docteur (dont la fin explique le commencement) ; si l'interdit a été exprimé sous forme de vœu, il est applicable de cette façon ; s'il a été exprimé sous forme de serment, il est applicable comme tel ; en d'autres termes, si l'on a dit « qu'il me soit interdit », c'est la formule du vœu ; si l'on a dit « que cet objet me soit interdit et que je ne puisse y goûter », c'est la forme du serment¹. — On vient de dire que si l'interdit revêt la forme de serment, on est coupable pour chaque infraction et chaque serment violé. C'est vrai, observe R. Yossé, s'il s'agit de 5 miches de pain² ; mais, pour un même pain, dès qu'il a été l'objet d'un serment, il est considéré à l'égal de la charogne ; or, à partir de ce moment, les serments prononcés à ce sujet ne concernent que des interdits, sur lesquels le serment n'a plus de prise. R. Hanania dit qu'il peut même s'agir d'un seul pain, selon ce qui a été enseigné³ : il faut noter cette aggravation du serment, quant au passé, que si l'on a prêté serment à 2 reprises, de n'avoir pas mangé de ce pain, on est coupable pour chaque serment énoncé (compté à part) ; pour les serments énoncés en vue de l'avenir, disant « je n'en mangerai pas » (plusieurs fois), on n'est coupable qu'une fois. S'il est admis au contraire que ce n'est pas un interdit par serment (mais par vœu), on est coupable pour chaque interdit à part.

R. Judan dit : la restriction émise ci-dessus (qu'un serment n'a plus de prise sur l'interdit après le 1^{er}) est vraie si l'on s'est servi d'abord d'une formule de vœu, puis de celle d'un serment, non à l'inverse, si le serment précède la formule de vœu ; car ce dernier est toujours applicable à un interdit, tandis que le serment ne l'est pas. R. Yossé interprète ainsi les mots bibliques *d'interdire une défense* (Nombres, XXX, 3) : celui qui dit « qu'un tel objet me soit interdit », ou « lui soit interdit » accomplit un vœu qui devient effectif ; mais s'il dit « que cet interdit à moi, ou à lui, ait lieu en vertu du serment », ce dernier n'a pas de prise sur le vœu et s'annule. Ainsi R. Judan dit : les vœux relatifs à l'accomplissement de pratiques religieuses restent des interdits ; mais les serments relatifs à ces cas sont annulés par suite d'inapplication ; donc, selon lui aussi, celui qui dit « qu'un tel objet me soit interdit », ou « lui soit interdit » accomplit un vœu qui devient effectif ; mais s'il dit « que cet interdit à moi, ou à lui, ait lieu en vertu du serment », ce dernier n'a pas de prise sur le vœu et s'annule.

« Si quelqu'un avise son prochain avoir fait vœu de se tenir à distance de lui, etc. », dit la Mischnâ. En un tel cas, dit R. Yossé b. Hanina, l'interdit entr'eux est réciproque ; car c'est comme s'il avait dit : « Et je te serai inter-

1. L'infraction est passible d'un sacrifice de péché. V. B., tr. *Schebouoth*, f. 28.
2. V. ci-après, II, 3. 3. Tossefta au tr. *Schebouoth*, ch. 2.

dit » (tu seras aussi loin de moi). Ce procédé est semblable à celui qui a dit : « que ce pain me soit interdit » ; il va sans dire alors qu'il devra s'en tenir éloigné et que l'interdit est, pour ainsi dire, réciproque, quels que soient, du reste, les termes employés pour exprimer l'interdit, « de moi », ou « par moi », ou « de toi », ou « que je le sois à toi », ou « envers toi », ou « toi à moi », ou « sur moi ». On a enseigné¹ : les formules « je veux m'abstenir de toi », ou « que je sois séparé de toi », constituent des vœux. Mais alors, demanda R. Jérémie, pourquoi ne pas enseigner aussi que l'expression « que j'en sois enlevé » équivaut à un vœu ? C'est inutile, dit R. Yossé, puisqu'il a été dit plus loin (XI, 12) : Celle qui déclare être retranchée² du milieu des Juifs a droit à la restitution du douaire lors du divorce. — « Si quelqu'un avise son prochain avoir fait vœu de ne rien manger à lui, ni rien goûter de chez lui, etc. », est-il dit ensuite. Même cette simple formule, dit R. Éléazar au nom de R. Oschia, est effective ; parce qu'il y a prise pour l'obligation d'un sacrifice. R. Aboun b. Hija demanda : celui qui dit simplement « je ne mangerai rien de toi » (sans jurer), est-il engagé par l'interdit, en raison de l'aptitude au serment ? C'est l'habitude des hommes, répondit R. Yossé, de dire : le manche de la cognée, *χλκός*, mais il n'est pas d'usage de dire : la cognée du manche (de même, on n'admet pas l'expression renversée : « Je ne mangerai rien de toi, je le jure », qui est nulle). — « Si quelqu'un annonce à son prochain vouloir lui être en horreur, il y a lieu en ce cas de pencher vers la sévérité », dit la Mischnâ : c.-à-d. R. Akiba était disposé à lui interdire tous les biens, selon ces mots (Ezra, X, 8) : *toute sa fortune sera anathématisée, et il sera séparé de l'assemblée de la captivité*. Est-ce que les autres sages (opposés à R. Akiba) ne tirent pas la même déduction de ce verset ? Selon eux, être repoussé par jugement du tribunal est une sévérité grave, dont on ne tire pas une déduction ultérieure.

« Celui qui s'est engagé dans un vœu, selon les impies, s'astreint par suite au Naziréat, avec obligation finale d'offrir un sacrifice et de subir les conséquences d'un serment inutile. » Par ces mots, dit Samuel, on entend qu'il peut survenir l'une de ces conséquences, ou le Naziréat, ou le sacrifice, ou la faute d'avoir juré en vain (non toutes). R. Zeira dit : le Naziréat entraîne les 3 conséquences. Sur quoi, R. Abin ajoute : si l'on veut justifier l'avis de R. Zeira (non opposé à Samuel), il faut l'expliquer par cette comparaison : Quelqu'un a devant soi une grappe de raisin, et si un homme survenant lui déclare vouloir s'abstenir de cette grappe, il sera Nazir ; puis un autre vient déclarer qu'il assume la triple conséquence du vœu (à la manière des impies), de sorte qu'il subira les suites du Naziréat, avec l'obligation d'offrir le sacrifice et la conséquence d'un serment inutile. On a enseigné : l'expression « selon leur offrande volontaire » est sans effet ; ceci prouverait qu'il arrive aux impies de promettre des offrandes ; pourtant, dès lors que cette promesse a été faite, ce n'est plus un impie. Aussi, notre Mischnâ (parlant de vœu des

1. V. ci-après, XI, 13 (f. 42^a). 2. Comme enlevée.

impies) exprime l'avis de R. Judan, qui dit ¹ : du verset (Ecclés. V, 4) *Mieux vaut pour toi ne pas faire de vœu que d'en faire un et ne pas l'accomplir*, on conclut que le meilleur de tout est de ne pas faire de vœux ; selon R. Meir, on déduit de ce verset que le meilleur procédé est d'étoncer un vœu, puis de l'accomplir. Ainsi, il est dit (Ps. LXXVI, 12) : *Faites des vœux et acquittez-vous en l'Éternel*. Comment faire ? (D'où vient que la crainte de négligence énoncée pour le vœu n'existe pas à l'égard d'une promesse de don ?) Pour le don, à peine est-on assis au parvis du Temple, que l'on désigne p. ex. telle victime à servir d'holocauste (et il n'y a plus de retard à craindre). R. Abin dit au nom de R. Juda d'avoir recours à cette échappée (s'il s'agit de délier d'un vœu) : Si tu avais su que l'énonciateur d'un vœu est appelé impie, l'aurais-tu exprimé ? (Non ; donc, renonce et sois dégagé). R. Yanaï (en ce cas) invoquait ce verset (Prov. XX, 25) : *C'est un danger pour l'homme de précipiter* (proférer imprudemment) *ce qui est sacré et d'examiner les vœux après* ; or, par ces derniers mots, on entend qu'à la suite des vœux on commence à examiner le registre, פנאי, de l'individu (pour scruter ses œuvres), et mieux vaut y renoncer. Selon une autre explication de ce même verset, après le retard d'un vœu, le registre de l'homme sera scruté. Ainsi, il était arrivé à quelqu'un qui avait fait vœu d'offrir un holocauste de tarder à l'apporter ; son navire fit naufrage en mer.

« Celui qui dit vouloir adopter le procédé des hommes sans reproche a énoncé une parole vaine. » Ceci prouverait que même les gens prudents émettent des vœux ; pourtant, dès qu'un homme fait un vœu, il n'est plus sans reproche. Aussi, notre Mischnâ (parlant d'offrandes volontaires des gens prudents) émane de R. Juda, puisque l'on a enseigné en son nom : jadis, les gens pieux désiraient offrir le sacrifice de péché ; mais comme la Providence ne leur donnait pas lieu de pécher, ils se vouaient à l'abstinence, pour avoir sujet d'offrir ce sacrifice. R. Simon dit : C'était un péché de leur part de faire ce vœu d'abstinence, comme il est dit (Nombres, VI, 11) : *Il le fera absoudre du péché qu'il a commis envers son âme* ² ; or, cet homme est coupable contre lui-même de s'être mortifié en se privant de vin. Cet avis de R. Simon est conforme à celui de Siméon le juste, dont on rapporte qu'il a dit ³ : De ma vie je n'ai goûté au sacrifice de délit qu'immole le Naziréen, sauf une fois. Un jour, je reçus un homme du Midi (Nazir). Je le vis : il avait de beaux yeux, une mine agréable, et ses cheveux tombaient en riches boucles sur sa figure. Pourquoi, lui demandai-je, porter les ciseaux sur cette belle chevelure ? — -- J'étais, répondit-il, le berger de mon père dans la ville que j'habitais. Un jour, en puisant de l'eau à la source, je regardai avec satisfaction mon image, pupa ; un mauvais penchant allait s'emparer de moi et me perdre, lorsque je

1. Cf. Rabba à Lévitique, ch. 37. 2. Littéralement : *par ce cadavre*. Pour l'exégèse de ce verset, v. les notes à la traduction du *Pentateuque* par M. le gr. R. Wogue, t. III, p. 83. 3. V. tr. *Nazir*, I, 6 ; Rabba à Nombres, ch. 10 ; Cf. J. Derenbourg, *Essai*, etc., p. 52 ; H. Rodrigues, *Midraschim*, p. 85.

dis : Méchant, quoi ! tu veux t'enorgueillir de ce qui ne t'appartient pas, et qui deviendra vermine et poussière ! Par Dieu, je couperai ces cheveux en l'honneur du Ciel. — Aussitôt, continua Siméon, je l'embrassai sur la tête et lui dis : Puisse-t-il y avoir en Israël beaucoup de gens comme toi, accomplissant la volonté du Seigneur. De toi, le Pentateuque dit (ibid. 2) : *Si un homme ou une femme fait expressément vœu d'abstinence, de s'abstenir en l'honneur de l'Éternel*. R. Mena demanda : à quoi bon constater l'analogie entre l'avis de R. Simon et celui de Siméon le juste (pontife), puisqu'en tous cas il a dû arriver à ce dernier de manger d'autres sacrifices de péchés, offerts par exemple pour consommation involontaire de graisse interdite, ou de sang ? C'est que, selon la pensée de Siméon le juste, bien des gens formulent des vœux par emportement ; dès lors, un vœu ainsi formulé finira par être négligé, et, par suite, le sacrifice offert à ce propos équivaudra à l'égorgeement d'animaux profanes au parvis ; tandis que le vrai sage (prudent) énonce un vœu l'esprit calme, lorsque sa bouche et son cœur sont d'accord.

2. Dire à son prochain « je m'interdis telle jouissance », en employant soit le mot *qonam*, soit *qonah*, soit *qonass*¹, c'est énoncer un synonyme du terme *sacrifice* (et de la défense qu'il comporte). Si l'on a exprimé l'interdit par l'un des termes *Haraq*, ou *Harakh*, ou *Haruf*², on a formulé les synonymes de l'anathème (avec ses conséquences légales). Si l'on a dit *Naziq*, ou *Nazih*, ou *Pazih*, cela équivaut à l'engagement par Naziréat ; de même en employant pour l'interdit les mots *Schboulha*, ou *Schqouqa*, ainsi que le mot *Mohi* pour vœu, on s'est servi des synonymes de serment (avec ses suites juridiques).

Par la Mischnâ, on sait quelles formules sont effectives pour ce que l'on s'interdit à soi-même ; mais les mêmes termes servent-ils à déclarer des objets consacrés au culte divin³ ? On peut résoudre cette question à l'aide de cet enseignement⁴ : Si, à la demande faite d'emprunter une hache, le prochain répond en jurant ne pas en avoir, et l'emprunteur (fâché) s'interdit par vœu (*qônam*) de tirer jamais parti des biens du premier, s'il a une hache qu'il ne veut pas prêter, ces biens restent interdits au second jusqu'après vérification d'absence de hache (donc, cette formule suffit à effectuer l'interdit des biens d'autrui). Toutefois, objecte R. Taḥlifa, de Césarée, il y a cette distinction à établir là que le même langage, servant à l'un pour affirmer ne pas avoir de hache, sert à l'autre pour effectuer l'interdit des biens d'autrui, en raison de ce dilemme : ou la hache a été consacrée (interdite) par l'expression du premier, et les biens du même l'ont été par l'adjuration du second ; ou ni l'un ni les autres n'ont été consacrés (on ne peut donc rien conclure de là), et la déduction serait seulement justifiée, d'interdire ses biens au prochain par cette for-

1. Ce sont 3 modes différents du même terme corrompu. 2. Ce sont les corruptions du mot *Harame*. 3. De façon à les interdire pour tous, ou à s'interdire ceux du prochain. 4. Tossefta à ce tr., ch. 4.

mule, si après le refus de prêt le second avait ajouté qu'il interdit aussi ses biens à son prochain. Au contraire, dit R. Josua b. Hanania, il semble prouvé par cet enseignement que l'interdit est applicable : si en cas de constatation du manque de hache on avait dit que les biens du 1^{er} restent permis, sans rien ajouter, on comprendrait que l'autre motif l'emporte ; mais puisqu'il est ajouté audit enseignement : « ces biens restent interdits jusqu'à vérification d'absence de hache », aussi longtemps qu'il y a doute sur cette présence, les biens restent interdits. Il en résulte que l'homme peut consacrer des biens au culte divin, en employant le terme *qónam* (usité au présent cas). R. Jérémie demanda : est-ce que l'on peut s'interdire un objet à soi-même en employant un terme ambigu, servant aussi bien à désigner un objet profane qu'à désigner un sacrifice ? Oui, fut-il répondu, le mot *qónam* étant vague. Cependant, ceci ne prouve rien, et l'on ne peut rien déduire d'un terme corrompu, pas plus que des mots *Schboutha*, *Schqouqa*. Pourtant, Bar-Qapara a enseigné que l'appellation *Heress* (au lieu de *Herem*) a le sens d'anathème¹, bien que ce mot ait le sens habituel de tesson (n'en résulte-t-il pas qu'on applique au terme sa signification la plus grave, impliquant l'obligation de sacrifice) ? C'est que, dit R. Zeira, ce mot peut avoir parfois le sens de Très-haut, comme dans ce verset (Job, IX, 7) : *Il commande, Heress, au soleil, qui ne se lève pas*.

R. Simon b. Lakisch dit : les termes en question sont des expressions populaires (erronées), comme il arrive à des Nabathéens d'appeler le Haspa (tesson) Kaspá (argent). — R. Yossé dit : l'avis de la Mischná (d'attacher de la valeur aux appellations corrompues du mot Nazir) est nécessaire pour les localités où ce n'est pas l'usage de s'exprimer ainsi ; mais dans les localités où c'est l'habitude, cela va sans dire, puisqu'il est évident qu'une appellation défectueuse du Naziréat n'en empêche pas la réalisation. — La Mischná parle des termes *Schboutha*, *Schqouqa* (corruptions de *Scheboua'*, serment). R. Hiya enseigne qu'il faut y joindre les appellations corrompues *Schbouqa*, *Schqoua'*, *Schqouda*. De même, il est question de vœu énoncé par la formule *Mohi*, par corruption de *Momi*, ou du serment formulé par Moïse, dont il est dit (Exode, II, 21) : *Moïse consentit à rester chez l'homme*. Mais, demanda R. Yóna, pourquoi ne pas dire qu'il s'agit d'une formule de serment analogue à celle dont s'est servi Saül, dont il est dit (I Sam. XVII, 39) : *Il ne voulut pas² marcher* ? (Question non résolue). — Si l'on dit « que par ma droite ceci me soit interdit », ou « par la gauche », ce sont des formules réelles de serment. C'est que, dit R. Mathnia, il est écrit (Daniel, XII, 7) : *Il leva la main droite et la gauche vers le ciel, et jura par Celui qui vit éternellement*.

3. Celui qui dit : « Ce que je mangerai de ce qui t'appartient sera pour moi comme non profane (mais sacré), ou non approprié pour moi, ni

1. V. J., tr. *Nazir*, I, 1 (f. 51^a).
 2. Le sens habituel, dont l'exégète se détourne ici, est : Saül *essaya*...

permis, que ce soit pur ou impur, qu'il s'agisse d'un reliquat de sainteté (resté après son temps), ou de ce qui est devenu repoussé (par suite d'une pensée défectueuse lors de l'offre ¹) », se rend cet objet interdit. Mais s'il dit : « Je le considère comme un agneau (à offrir), ou comme les cellules (du Temple), ou comme les bois (à brûler sur l'autel), ou comme les feux, ou comme l'autel, ou comme le parvis sacré, ou comme Jérusalem », si enfin il a formulé son vœu par l'un des ustensiles de l'autel, bien qu'il n'ait pas mentionné le mot *sacrifice*, c'est un engagement qui entraîne le sacrifice. R. Juda dit : contracter un engagement, en disant « Jérusalem ², » est non avenu.

Il faut entendre ainsi la Mischnâ : « Ce que je mangerai du tien ne sera pas pour moi comme profane, mais considéré à l'égal des sacrifices (sacré) ; ce sera inapproprié à moi, mais valable pour l'autel ; ni permis à moi, mais à l'autel ; ce sera pur pour l'autel, non pour moi, ou impur pour moi et convenable à l'autel. » En d'autres termes : même l'objet approprié ou permis ne sera pas pur pour moi, mais impur ; ou bien : ce ne sera ni approprié, ni permis, de façon à être considéré comme pur, mais impur. Quant à ce qui est devenu repoussé, il importe peu qu'il s'agisse d'un holocauste qui a été l'objet d'une pensée défectueuse lors de l'offre, ou qu'il s'agisse de sacrifice pacifique ; mais pour le défaut par reliquat après le temps légal, il y a cette distinction à établir que l'holocauste devient impropre de suite (et l'interdit ainsi énoncé devient formel), tandis que le sacrifice pacifique a une plus longue latitude de temps, jusqu'à ce que le reliquat devienne impropre ³. Or, si quelqu'un adopte pour formule d'interdit ces mots : « Cet objet me sera aussi sacré que le reliquat de sacrifice pacifique », de quel instant s'agira-t-il ? (Question non résolue). — Par le terme « comme l'agneau » que faut-il entendre ? Selon R. Yoḥanan, on le compare à l'agneau du sacrifice quotidien ; selon les sages de là-bas (de Babylone), ce sera semblable au petit de la victime de péché (que l'on fera périr) ; selon R. Simon b. Lakisch, ces mots rappellent le bélier du patriarche Abraham (offert lors du sacrifice projeté d'Isaac, Genèse, XXII, 13). R. Ḥiya a enseigné un avis conforme à celui de R. Simon b. Lakisch, en disant ⁴ qu'il s'agit d'une victime n'ayant jamais sucé le lait de sa mère (soit le bélier d'Abraham). Toutefois, fut-il observé, d'après l'avis des sages babyloniens (qu'à défaut de victime offerte sur l'autel, il peut s'agir d'autre sacrifice en cas de vœu), la Mischnâ devrait admettre comme formule d'interdit l'expression « comme au parvis ». De même, dit R. Abin, d'après l'avis de R. Simon b. Lakisch, la Mischnâ devrait parler de la formule d'interdit « comme les sacrifices offerts à l'autel » (y compris le bélier d'Abraham). Enfin, dit R. Yossé b. R. Aboun, même d'après l'explication de R. Yoḥanan, on peut ob-

1. Tous ces termes sont applicables au sacrifice. 2. Sans dire : « Comme Jérusalem. » 3. En ce cas, il y a doute sur la portée de l'interdit, qui peut se référer au commencement. 4. Rabba à Genèse, ch. 26.

server que la Mischnâ devrait admettre aussi comme formule d'interdit les expressions : « Comme l'enlèvement des cendres de l'autel intérieur, ou du chandelier sacré. »

Par « cellules du Temple », on entend celle au bois, ou celle aux victimes. Par « bois », on entend les fagots à brûler sur l'autel. Par « feux », on entend les flammes ; par « autel », les victimes à y offrir ; par « le parvis sacré », les victimes présentées là ; par « Jérusalem », les sacrifices offerts là. — « S'il a formulé son vœu par l'un des ustensiles de l'autel », savoir la pelle, la poêle, ou la fourche. « R. Juda dit : contracter un engagement en disant *Jérusalem*, est non avenu », parce qu'alors la pensée ne se reporte pas sur ce qu'il s'agit d'y sacrifier, mais sur ses bois et ses pierres. Si quelqu'un formule un vœu en disant « par la Loi », l'objet visé reste permis, parce qu'alors on a seulement en vue la sainteté de la Loi, qui ne comporte pas d'interdit ; mais si l'on a dit : « par les préceptes qui y sont inscrits », l'interdit est applicable, car alors on a en vue les sacrifices qui sont énoncés là. Selon un autre enseignement, même un vœu basé sur les expressions « par la Loi et ses préceptes » n'entraîne pas d'interdit. Un tel avis, dit R. Abin b. Cahana, doit émaner de R. Simon, puisqu'au dire de R. Yohanan¹, R. Simon est d'avis qu'en cas de contestation d'un dépôt de froment, d'orge et d'épautre, il suffit, selon lui, que la véracité de l'assertion pour le froment soit prouvée pour entraîner la dispense du serment au sujet du reste (de même ici, où il y a connexité des expressions « par la Loi » et « par ce qui y est écrit », l'interdit n'est pas applicable, en raison de son inapplication au 1^{er} terme). Toutefois, dit R. Yossé, tous sont d'avis qu'en ce cas il n'y a pas d'interdit, parce que la 1^{re} expression « par la Loi » vise sa sainteté, et en ce cas le 2^e terme vise aussi la sainteté de l'écrit (non des sacrifices).

4. Quelqu'un dit : « ce que je mangerai de toi me sera comme un holocauste, ou comme une offrande de farine, ou comme un sacrifice de péché, ou comme une action de grâce, ou une offrande pacifique » ; l'objet ainsi visé devient alors interdit ; R. Juda en permet la jouissance. S'il dit : « Ce que je mangerai de toi sera pour moi le sacrifice », ou « comme un sacrifice », ou (tout court) « sacrifice », l'objet visé sera interdit. S'il dit : « au sacrifice², je ne mangerai rien de toi », R. Meir (seul) l'interdit. Si l'un dit à son prochain : « qu'il soit interdit à ma bouche de parler avec toi », ou « à ma main de travailler avec toi », ou « à mon pied de marcher avec toi », ces paroles constituent les interdicts.

Tous reconnaissent que l'expression « le sacrifice³ » n'entraîne pas d'interdit, mais l'expression « comme le sacrifice » l'entraîne ; il n'y a de discussion qu'à l'égard du terme *sacrifice* (tout court) : selon R. Juda, dire « sacrifice » équivaut à la 1^{re} expression, et il n'y aura pas d'interdit ; selon les

1. Tr. Schebouoth, II, 4. 2. Littéral : en non-sacrifice. La *Guemara* l'explique. 3. C'est l'animal encore vivant, non encore sacrifié, ni sacré.

autres sages, c'est analogue à l'expression « comme le sacrifice », et l'interdit subsiste. R. Juda leur observa ceci : puisque vous êtes aussi d'avis qu'en cas de serment, soit en ajoutant l'article (le), soit en l'omettant, il y a interdit, vous devriez admettre de même que le terme « sacrifice » (tout court) équivaut au même terme avec l'article, de sorte qu'il n'y ait pas d'interdit. Les sages répliquèrent qu'en raison du doute ils adoptent l'avis le plus sévère aux divers cas, tant pour le serment que pour l'emploi du terme *sacrifice*. Pour celui qui a employé les expressions « flûte », ou « la flûte », ou « à la flûte », ou « comme la flûte », « soit que je mange du tien, soit que je n'en mange pas », il n'y a pas d'interdit¹ ; mais en disant : « ne sera pas profane (sacré) ce que je mangerai du tien », on s'engage, de façon à provoquer l'interdit, lequel n'est pas applicable à l'expression « sera profane ce que je mangerai du tien ». — R. Yassa dit au nom de R. Yoḥanan² : l'avis exprimé par la Mischnâ au nom de R. Meir (qu'en disant « non sacrifice ce que je ne mangerai pas du tien », on provoque l'interdit) doit être compris en ce sens, qu'il y a lieu de conclure de la tournure négative quel est l'avis positif ; en d'autres termes : il n'est pas un sacrifice de là, car je n'en mangerai pas, et, par contre, s'il m'arrivait de vouloir manger du tien, ce ne sera pas profane, mais aussi sacré qu'un sacrifice (donc, il y aura interdit). Les expressions « ma marche te sera interdite », ou « ma parole te sera interdite » seront sans conséquence ; car, se ne sont pas des objets palpables, sur lesquels seuls le vœu ait prise ; or, par analogie des termes *vœu* usités 2 fois (Nombres, VI, 2, et Lévit. XXVII, 8), on conclut à l'obligation de porter le vœu sur des objets palpables. Aussi, lorsqu'on aura dit : « qu'il soit interdit à mon œil de te voir, ou à mon oreille de t'entendre », l'interdit sera réellement applicable. — Il va sans dire qu'aux termes de la Mischnâ, l'interdit « du travail de la main » avec le prochain sera réel. Si, malgré ce vœu, on a cultivé un sol avec son prochain, jusqu'à quel point l'interdit est-il effectif, pour que le prochain ne jouisse pas de cette culture ? Est-ce jusqu'à équivalence seule du salaire qu'il y aurait à lui donner pour ce travail, ou faut-il compter tout le profit que la terre a tiré de ce travail en commun ? De même, s'ils ont érigé ensemble un four, l'interdit porte-t-il sur la valeur du salaire qu'un ouvrier recevrait de ce chef, ou faut-il compter le total d'estimation de valeur du four ainsi érigé ? (Questions non résolues).

CHAPITRE II

1. L'usage de l'objet visé devient permis si l'on se sert des expressions « que ce soit profane ce que je mangerai de toi », ou « comme de la chair de porc », ou « comme de l'idolâtrie », ou « comme les peaux d'animaux dont le cœur a été arraché vivant³ » (à offrir aux idoles), ou « comme

1. Ce ne sont pas des consécérations à l'autel. 2. *Ibid.*, IV, 10. 3. Le texte jérusalémite a : comme des charognes (bêtes mortes d'elles-mêmes).

des bêtes déchirées », ou « comme des animaux reconnus malades », ou « comme des animaux en abomination », ou « comme des reptiles », ou « comme la pâte sacerdotale d'Aron », ou « comme son oblation » ; en ces cas, c'est permis¹. Celui qui dit à sa femme : « tu seras pour moi comme ma mère » (aussi interdite), on laisse un accès libre d'autre part², afin d'éviter que le mari se conduise à la légère sous ce rapport (par l'impossibilité de tenir strictement le vœu). Celui qui fait vœu de ne pas dormir, de ne pas parler, de ne pas marcher, ou celui qui fait vœu de ne pas avoir de relations maritales avec sa femme, transgresse la défense négative de « ne pas violer sa parole » (Nombres, XXX, 3). Mais s'il jure de ne pas vouloir dormir, ni parler, ni marcher, ces actes lui sont interdits (puisqu'il faut tenir son serment, et qu'en ces divers cas ce serait impossible).

De l'expression *vœu à l'Éternel* (ibid.), on conclut que l'homme peut formuler seulement l'interdit par vœu à l'aide de ce qui est consacré à l'Éternel (comme le sacrifice, à l'exclusion de ce qui n'est pas sacré, selon l'énumération de la Mischnâ). A l'école de Rab, on a enseigné le contraire : les vœux, qui selon le texte biblique devraient être inapplicables³, constituent cependant un interdit par mesure rabbinique, afin de ne pas habituer les hommes à prononcer des vœux, qu'ils négligeront ensuite ; c'est pourquoi il est dit (ibid.) : *il ne devra pas profaner sa parole*, il ne devra pas envisager un engagement verbal comme profane. Les compagnons d'étude ont d'abord supposé que l'interdit est seulement applicable aux vœux formulés par l'expression « en sacrifice », ou par serment (dont il est dit : *à l'Éternel*), non par tout autre terme ; on vient donc dire au contraire que, même par tout autre terme, l'interdit suit son cours, parce qu'il est dit (avec redondance) : *s'imposer un interdit à lui-même* (ibid., en tous cas). Ce dernier terme, selon un autre enseignement, signifie que l'on peut s'interdire un objet à soi-même, non à autrui ; selon d'autres encore, ce dernier terme vise une extension, savoir que l'on peut l'interdire même à d'autres. Les compagnons d'étude l'ont entendu ainsi : d'après le 1^{er} avis, disant que le terme *lui-même* exclut autrui, il n'est pas loisible d'interdire son propre bien à un autre ; d'après le 2^e avis, disant au contraire d'envisager ladite expression dans le sens d'une extension à autrui, on peut interdire son propre bien à d'autres, non s'interdire à soi le bien d'autrui.

Si quelqu'un dit à sa femme : « Tu seras pour moi comme ma mère » (interdite), ou : « que ta relation avec moi soit comme celle de ma mère », ou « comme la chair de ma mère », c'est une parole nulle (sans effet). Mais s'il dit : « Que ce pain soit pour moi (aussi interdit) comme la relation avec ma mère », faut-il en ce cas une consultation de sage, afin d'arriver à la libération d'un tel vœu, ou est-ce inutile ? On peut résoudre cette question à l'aide

1. Le vœu n'est pas réel s'il a pour base un engagement non réalisable. 2. Cet interdit pourra être levé. 3. Qui ne lient pas et laissent l'homme libre.

de la discussion suivante : Celui qui fait vœu de ne pas avoir de relations conjugales avec sa femme subira l'interdit, selon Rab ; Samuel le déclare libre (le vœu est inapplicable). Mais quel compte Samuel tient-il de la défense négative « de ne pas violer sa parole », citée par la Mischnâ ? Selon lui, c'est seulement analogue au fait de violer sa parole (par mesure rabbinique, non légale). Rab, au contraire, suit sa propre opinion, comme il vient d'être enseigné qu'à son école on a dit : les vœux qui, selon le texte biblique devraient être inapplicables constituent cependant un interdit d'ordre rabbinique, afin de ne pas habituer les hommes à prononcer des vœux qu'ils négligeront ensuite ; c'est pourquoi il est dit : *il ne devra pas profaner sa parole*, il ne devra pas laisser un engagement verbal comme profane. — Si quelqu'un jure ne pas vouloir dormir 3 jours (vœu impossible à tenir), on lui impose la pénalité des coups de lanière (pour faux serment), et aussitôt après il pourra dormir (le vœu étant nul). S'il jure ne pas vouloir manger 3 jours, on attend que, la faim l'emportant, il y renonce ; puis on lui impose la même pénalité.

2. Si quelqu'un dit : « Sacrifice que je ne mange rien de ce qui est à toi », ou « sacrifice que je mangerai du tien », ou encore : « Non sacrifice de ne pas manger du tien », l'objet visé est permis (l'engagement est nul). Mais s'il dit : « Je jure de ne pas manger du tien », ou « je jure si jamais je mange du tien », ou encore : « Non serment de ce que je ne mangerai pas du tien », la consommation de l'objet ainsi visé sera interdite. C'est là une formule plus grave parmi les serments que parmi les vœux, comme il y a par contre des interdits plus graves que les serments. Ainsi, par exemple, si quelqu'un dit : « Je fais vœu de me priver de construire une Soucca, de ne pas prendre le *Loulab*, de ne pas mettre des *Téphilin* », à la suite d'engagements par vœu, ces actes sont interdits ¹ ; mais à la suite de serments, ils sont permis, car on ne saurait jurer de transgresser les préceptes légaux.

Puisque la Mischnâ adopte comme interdit l'expression « je jure si jamais je mange du tien ² », pourquoi ne pas dire aussi que l'expression « je jure de ne pas manger du tien » laisse libre ? C'est pour enseigner « quelle formule est plus grave parmi les serments que parmi les vœux » ; aussi, il semble logique de dire que la formule précitée entraîne l'interdit d'après les sages, sans parler du cas où elle laisse libre celui qui l'a énoncée. De même, les vœux « que ce soit un sacrifice », ou « en sacrifice », ou « comme sacrifice » laissent libre, tandis que les serments selon la même forme entraînent l'interdit. — « La gravité des serments, en ce cas, est supérieure à celle des vœux, et parfois ces derniers sont plus graves ». Ainsi, du verset (Lévit. V, 4) : *Si quelqu'un, par un serment échappé à ses lèvres, s'est imposé un acte pénible ou agréable,*

1. Il s'est interdit d'accomplir tel acte, sans supprimer le précepte religieux.

2. Dans le sens futur, à la suite d'une insistance, comme l'explique le *Pné-Mosché*.

on conclut qu'il faut aux 2 cas la faculté de ne pas le faire, mais si l'on s'interdit de remplir un précepte religieux, le serment ne lui est pas applicable. Les compagnons d'étude avaient supposé que l'exclusion porte seulement sur le cas involontaire (en raison du sacrifice qu'il comporte, et dont il est question dans ce verset), non s'il s'agit d'un serment énoncé sciemment, qui entraînerait l'obligation ; mais R. Ismaël a enseigné de déduire du verset (Nombres, XXX, 3) : *Il accomplira l'expression de sa bouche*, l'exclusion d'un ordre divin (indispensable). Mais alors on devrait en dire autant des consécractions, qu'elles sont inapplicables à l'objet d'un précepte religieux ? Non, dit R. Yossa, au nom de R. Ila, il arrive parfois de consacrer sa Soucca à Dieu (et elle reste valable).

3. Il peut arriver qu'un engagement se superpose à un autre, mais il n'arrive pas qu'un serment se combine avec un autre. Voici comment : S'il arrive à quelqu'un de dire deux fois « que je sois *Nazir* si je mange », il est tenu pour chaque engagement d'observer la période d'un mois du Naziréat, et au cas où il a mangé il est coupable d'avoir transgressé chaque engagement. Mais s'il a dit trois fois : « je jure de ne pas manger », et qu'ensuite il a pourtant mangé, il est seulement coupable d'une transgression.

R. Yossé demanda : si (en présence de plusieurs pains) on a trois fois juré de ne pas en manger, et pourtant on en mange¹, est-on coupable pour chaque pain ? On peut résoudre cette question, répond R. Yossé b. R. Aboun, à l'aide de ce qu'il est dit : si quelqu'un jure ne pas vouloir manger de ce pain, puis jure 2 fois ne pas vouloir manger, en cas d'infraction, il n'est coupable qu'une fois ; c'est parce qu'au 1^{er} serment il a désigné le pain ; donc, à défaut de cette désignation, chaque serment se réfère à chaque pain, et l'on serait autant de fois coupable. Abima, frère de Hipa, se vantait d'avoir étudié tour à tour le traité *Nedarim* (des vœux) et celui de *Schebouoth* (des serments). Hipa le mit à l'épreuve par ses questions et lui demanda² : Si quelqu'un a devant soi 5 pains et jure ne pas vouloir manger tel pain désigné, puis il jure ne pas vouloir manger ces 2 pains, puis il jure la même défense pour 3, puis pour 4, puis pour 5, après quoi il mange du premier pain, combien de fois cet homme est-il coupable ? Il l'est 5 fois, répondit Abima (pour chacun des serments énoncés qui ne s'englobent pas réciproquement). Tu te trompes, lui dit Hipa ; on n'est alors coupable qu'une fois ; car, depuis l'énoncé du serment, le 1^{er} pain équivaut à une charogne interdite, et dès lors les serments suivants s'adressent à un objet interdit, sur lequel ils n'ont plus de prise. Ensuite, il l'examina encore, en lui posant la question suivante : Si quelqu'un ayant devant soi 5 pains jure de ne pas manger ces 5 pains, puis il s'impose la même défense par serment pour 4, puis pour 3, puis pour 2, puis pour 1,

1. Cf. tr. *Maasser schèni*, II, 1 (t. III, p. 209) ; tr. *Schebouoth*, III, 8. 2. *Ibid.* § 7.

après quoi il les mange tous ; combien de fois cet homme est-il coupable ? Il l'est une seule fois, répond Abima¹. Non, réplique Hipa, il l'est pour chaque serment ; car il va sans dire que, si l'on a juré de ne pas manger tous les 5, et l'on en mange seulement 4, on n'est pas coupable ; donc, les autres serments sont tous différents, et ils entraînent chacun une culpabilité. Il faut adopter l'avis du frère de Hipa, dit R. Yossé, pour la 2^e question (d'imposer une seule culpabilité), et l'avis de Hipa pour la première.

4. Le vœu exprimé d'une façon vague (indéterminée) sera admis dans le sens le plus sévère, tout en ajoutant la déclaration restrictive de l'entendre de la façon le moins sévère. Voici comment : Un homme dit par exemple « que ceci soit pour moi comme de la viande salée² », ou « comme du vin d'offrande » ; les objets visés par de tels vœux se rapportant au culte divin seront interdits ; mais si l'on avait en vue l'un de ces objets servant à l'idolâtrie, ils sont permis (le vœu est nul). En cas d'expression indéterminée (vague), ils deviennent interdits. S'il dit : « que ce soit pour moi en anathème », au cas où il s'agit de l'anathème céleste, l'objet visé sera interdit ; s'il s'agit seulement de l'anathème sacerdotal, l'objet en vue est permis ; en cas d'expression indéterminée, celui-ci devient interdit. Si l'on dit : « que ce soit pour moi comme de la dîme », au cas où il s'agit de la dîme d'animaux, le vœu ainsi formulé constitue l'interdit ; s'il s'agit seulement de la dîme sur le blé, l'objet visé reste permis ; en cas d'expression indéterminée, celui-ci devient interdit. Si l'on dit : « que ce soit pour moi comme de l'oblation », au cas où il s'agit d'oblation pour la cellule sacrée (sacerdotale), le vœu rend l'objet interdit ; s'il s'agit d'oblation en grange (sur la récolte), l'objet reste permis ; en cas d'expression vague, il devient interdit. Tel est l'avis de R. Meir. Les sages³ disent : Au cas où la formule de vœu porte sur l'« oblation » vague, en Judée l'objet devient interdit ; mais en Galilée il reste permis, car les Galiléens ne reconnaissent pas l'oblation de la cellule⁴. De même, l'expression vague de l'anathème laisse les objets permis en Judée ; mais en Galilée, ils deviennent interdits, parce que ses habitants ne connaissent pas les anathèmes sacerdotaux⁵.

Les compagnons d'études ont supposé que, par « salé », on entend ce qui l'est toujours, non ce qui l'est seulement pour un moment⁶. Mais, ajouta R. Judan, comme il est question ici des formules « que ce soit pour moi comme de la viande salée », ou « comme du vin d'offrande », cela prouve qu'une

1. Supposant les derniers serments absorbés par les premiers. 2. Ou : sacrifice (Lévit., II, 13). 3. Les éditions de la Mischnâ (à part) ont : R. Juda dit. 4. N'ayant pas à supposer un tel objet en vue, l'oblation sera simple. 5. L'expression vague ne peut pas se référer à ces objets. 6. Cf. ci-après, VI, 3 (6), f. 39^a.

salaison faite sur le moment compte aussi comme telle pour l'énoncé du vœu. Or, une telle désignation est conforme à ce qui a été enseigné¹ : pour saler les offrandes, on opère en plaçant les membres épars des victimes sur du sel, puis on les retourne. Toutefois, observe R. Aba Maré, il y a là cette différence à noter que s'il arrive de laisser ces membres séjourner dans le sel (sans les offrir), ils seraient complètement salés, et pas seulement d'une façon passagère. Il faut donc déduire que ce dernier mode de salaison a sa valeur, comme R. Hiya b. Aba l'a apprise, de la Mischnâ suivante² : « Si l'on prend des olives du réservoir, on peut les tremper une à une dans le sel pour les manger (sans les rédimer) » ; donc, quoique ce soit trempé au sel à l'instant, on nomme ce mode une salaison (et en cas de vœu, un tel fruit serait interdit). — « S'il dit que ce soit pour lui comme de l'oblation, au cas où il s'agit d'oblation pour la cellule sacrée (sacerdotale), le vœu rend l'objet interdit » ; si donc on a pensé seulement à l'oblation sur un sacrifice de grâce (Lévit. VII, 14), on n'est pas lié. « S'il s'agit d'oblation en grange (sur la récolte), l'objet reste permis » ; d'où l'on peut inférer (à l'inverse) que s'il s'agissait d'oblation sur un sacrifice de grâce, on serait lié (l'interdit deviendrait effectif). Or, comment se fait-il que, du commencement, on puisse tirer une conclusion opposée à celle de la fin ? En effet, on ne saurait tirer aucune déduction de ce passage, mais on la tire de ce qu'il est dit (§ 1) : « La formule « comme la Halla d'Arou ou son oblation » laisse libre » ; par conséquent, si l'on fait un vœu, formulé « par l'oblation d'un sacrifice de grâce », l'objet visé devient interdit.

« Les sages disent : Au cas où la formule de vœu porte sur l'oblation vaguement, en Judée l'objet devient interdit, mais en Galilée il reste permis ; car les Galiléens ne reconnaissent pas l'oblation de la cellule » ; si donc ils la reconnaissent, celle qui est indéterminée entraîne l'interdit. « De même, l'expression vague de l'anathème laisse les objets permis en Judée ; mais en Galilée ils deviennent interdits, parce que ses habitants ne connaissent pas les anathèmes sacerdotaux » ; d'où l'on peut inférer que s'ils les connaissent, même une telle expression vague laisse libre celui qui l'a émise. Or, comment se fait-il que, du commencement, on tire une déduction opposée à celle de la fin ? Ce sont là 2 avis divers, répond R. Eléazar (la 1^{re} partie émane d'un docteur, et la 2^e d'un autre). Selon R. Jérémie, toute la Mischnâ émane d'un seul interlocuteur, qui admet aussi qu'en cas de doute on adopte l'avis le plus sévère ; et, par suite, si même les Galiléens reconnaissent l'expression vague en fait d'anathème, un tel vœu entraînerait l'interdit, selon l'avis de celui qui dit³ : Un objet mis en anathème vaguement est consacré à l'entretien du Temple ; au contraire, selon l'avis opposé, attribuant aux prêtres une telle désignation vague, même en Galilée elle laisse libre celui qui l'a énoncée. Il est admis ici, il est vrai, qu'en Galilée seule elle entraîne l'interdit, remarque R. Yossé au nom de R. Ila, parce que ses habitants sont habitués aux ana-

1. B., tr. *Menahoth*, I, 21. 2. Tr. *Maasseroth*, IV, 3 (t. III, p. 180). 3. Tr. *Erakhin*, VIII, 6, et ci-dessus, I, 1.

thèmes (objets dévoués au culte) dont 'Akhan a prévarié; tandis que, pour les Judéens, non habitués à ce fait, la désignation vague laisse libre.

5. Quelqu'un fait un vœu par le mot « anathème », puis il dit : « En exprimant le vœu, je n'ai songé qu'à l'anathème de la mer » (voulant l'atténuer), ou s'il a employé l'expression « par un sacrifice », puis il dit (pour se reprendre) : « En formulant mon vœu par les sacrifices je n'ai envisagé que ceux des rois » (volontaires), ou s'il a dit « que je sois moi-même un sacrifice », puis (se reprenant), il dit : « j'entends avoir simplement formulé un vœu par l'os que j'ai laissé chez moi pour l'utiliser à faire un vœu », ou s'il dit : « je m'interdis que ma femme jouisse de moi », puis (se reprenant) il dit : « par l'interdit ainsi formulé j'ai eu seulement en vue ma première femme que j'ai répudiée », dans aucun de ces cas il n'est nécessaire de consulter les sages pour arriver à lever ces interdits (ils sont tous nuls); et si (par ignorance) on a consulté les sages, ceux-ci puniront l'imprudent, en aggravant ses expressions de vœu. Tel est l'avis de R. Meir. Selon les autres sages, on cherchera à le dégager d'autre part (tout en maintenant le vœu), en enseignant de ne pas se conduire à la légère en fait de vœux.

Un homme, ayant fait un vœu formulé par l'un des termes énoncés dans la Mischnâ, vint consulter à ce sujet (pour être délié) R. Meir, qui l'envoya à R. Juda, en disant à l'homme : fais-lui savoir que tu es venu auprès de moi et qu'à cet effet je t'ai envoyé près de lui. L'homme étant venu à R. Juda, celui-ci l'envoya à R. Yossé, en lui faisant répéter avoir été envoyé par R. Meir à R. Juda, qui l'a renvoyé plus loin¹. En le recevant, R. Yossé lui dit : puisque les premiers ne t'ont pas délié de ton vœu, le dernier ne le peut pas non plus ; car R. Meir dit (ici) : « Si (par ignorance) on consulte les sages, ceux-ci puniront l'imprudent en aggravant ses expressions de vœu. » L'homme revint alors à R. Meir et dit : Puisque tu savais ce qu'il en est (qu'il est impossible de me délier), pourquoi ne m'as-tu avisé de suite ? C'est que, répondit R. Meir, comme je t'ai vu agir à la légère en contractant le vœu, j'ai aggravé ta situation en te faisant aller de l'un à l'autre.

CHAPITRE III

1. Les sages ont permis (de délier) quatre sortes de vœux, ceux de l'imitation, de l'exagération, de l'erreur, de la contrainte. Voici un exemple de la 1^{re} sorte : Si en vendant un objet, on dit à l'acquéreur : « je fais vœu de ne rien te réduire du prix d'un *selâ* » (4 dinars), et celui-ci

1. Pour lui faire comprendre son intention de refuser cette libération. Cf. ci-après, IX, 1 (f. 41^b).

réplique s'interdire par vœu de rien ajouter au prix d'un sicle¹, tous deux s'accordent en somme sur le prix de trois dinars. R. Eléazar b. Jacob dit : le droit d'annulation est applicable p. ex. lorsque quelqu'un veut contraindre son prochain par vœu à manger chez lui ; il dira alors : « tous les vœux que je formulerai à l'avenir seront annulés² », et il en sera ainsi à la condition de se rappeler cette restriction au moment de formuler les vœux.

³. — Hanina le neveu (fils du frère) de R. Josué explique ce verset (Ps. CXIX, 106) : *je jure, et je le tiendrai*, qu'il arrive parfois de ne pas être astreint à tenir une promesse (lorsqu'un sage consulté délie celui qui l'a énoncée). R. Josué dit de même sur le verset (ib. XCV, 41) : *Aussi je jurerai dans ma colère*, que, sur un serment énoncé dans un mouvement de colère, il est permis de revenir. Puisque pour tous les vœux les sages trouvent des voies de libération, comment dire dans notre Mischnâ : « Les sages ont délié 4 sortes de vœux » (pas plus) ? R. Eléazar répond au nom de R. Hiya le grand que ces 4 sortes de vœux n'ont pas besoin d'être déliés par le savant⁴. Rab et Samuel, au contraire, déduisent de notre Mischnâ, que pour ces 4 sortes, il faut une libération par un savant (malgré les causes de nullité évidente). Même contre R. Eléazar (qui dispense alors de la libération par un savant), Issi objecta : est-ce que l'on ne délie aucun vœu sans qu'il y ait un prétexte d'annulation, comme pour les 4 sortes citées par la Mischnâ ? Samuel répondit à Issi : tu assujettis à ce propos la corde (tu confirmes juste ainsi l'avis disant qu'il faut une libération par un sage). Est-ce qu'une Mischnâ plus loin (VIII, 7) ne contredit pas l'avis d'Issi, en disant : « Un tel aussi peut rompre son propre vœu, sans qu'il faille l'annuler par un sage » ? On l'explique en ce sens : pour tout vœu qu'il s'agit de rompre, il faut trouver par ailleurs un motif de nullité ; tandis que pour les vœux en question, il y a en eux-mêmes un motif de nullité (tout en faisant intervenir le savant). R. Zeïra dit : l'intervention du savant est inutile lorsqu'il ne s'agit pas de persévérer dans ce vœu (énoncé comme simple exercice) ; mais s'il s'est agi d'un vœu formel (en principe), il faut la libération par un savant pour l'annuler. Si des 2 hommes (vendeur et acquéreur) l'un a prononcé un vœu formel, l'autre non, du moment que le vœu est annulé pour l'un, il l'est aussi pour l'autre⁵. Les disciples de R. Hiya b. Julian disent que R. Judan a enseigné : si à 2 acquéreurs le vendeur offre un objet pour un *sela* (= 4 dinars), le premier acquéreur répond ne vouloir en donner que 3 dinars et le 2^e acquéreur n'offre qu'un sicle (= 2 dinars), en persévérant sous peine d'interdit, dès

1. Un sicle = 2 dinars. 2. Ce ne sont pas là des interdits sérieux, et ils restent sans valeur. 3. En tête est un passage traduit tr. *Haghiga*, I, 8 (t. VI, p. 266). 4. Pour ces 4 sortes, le vœu n'est pas effectif, et le sage n'a pas à intervenir. 5. Il est permis à tous 2 de maintenir la cession au prix moyen de 3 dinars.

lors qu'en consentant à la 1^{re} offre avec rabais d'un dinar, le vendeur a annulé le vœu du 1^{er} acquéreur, on peut aussi supposer annulé le vœu du 2^e, en consentant à un nouveau rabais et en vendant l'objet pour 2 dinars. R. Amé a enseigné : l'avis exprimé dans notre Mischnâ, d'annuler « les vœux d'incitation », doit émaner de R. Tarfon ¹ ; or, il explique notre Mischnâ même au cas où les 2 individus ont énoncé des vœux formels de persister dans leur prix offert (seulement, vu la possibilité prévue d'une entente, le vœu n'est pas acquis). R. Aba dit au contraire que la Mischnâ est justifiable d'après tous les sages, en admettant qu'il ne s'agit pas de vœux formels ; car, s'il s'agissait de vœux formels (et que la nullité ait pour base le doute sur l'issue du vœu), l'avis exprimé ici (à la suite) par R. Eléazar b. Jacob et celui de R. Tarfon (au texte précité) reviendraient au même, et on l'aurait énoncé (ce qui n'est pas). — Selon une version de la Mischnâ, R. Eléazar dit : « Celui qui veut, etc. » (sans rapport avec ce qui précède) ; selon d'autres, il dit : « *Même* celui qui veut... » La 1^{re} version confirme l'avis précité de R. Amé (qu'il s'agit même de vœux formels) ; la 2^e version confirme l'avis de R. Aba. De même, R. Pedath dit au nom de R. Yohanan : l'avis de la Mischnâ, d'annuler « les vœux d'incitation », doit émaner de R. Tarfon ; quant à la fin de la Mischnâ, il faut l'entendre ainsi : « Tout vœu que j'émettrai à l'avenir est annulé dès à présent, pourvu que l'on s'en souvienne lors de l'énoncé du vœu », s'il n'a pas fait de condition relative au vœu (seulement une indication spéciale, oubliée plus tard) ; mais si la condition est vague, l'eût-on oubliée lors du vœu, celui-ci est nul. Toutefois, ceci n'est vrai qu'à l'égard des vœux, non pour les serments ² ; car les conditions sont applicables aux vœux, non aux serments — ³.

2. Voici un exemple de la seconde sorte de déclarations : « Qu'il me soit interdit (de jouir de tel ou tel objet) si sur cette route je n'ai pas vu autant de monde qu'à la sortie d'Egypte », ou « si je n'ai vu un serpent aussi gros que la poutre principale d'un pressoir ». Voici un exemple de la troisième sorte : dire « Que tel objet me soit interdit, si j'ai mangé, ou si j'ai bu », et ensuite se souvenir avoir mangé ou bu ; ou énoncer la même formule d'interdit par rapport à l'avenir, puis, par oubli de l'engagement, se mettre à boire ou à manger. Ou bien dire : « Je m'interdis par vœu de jouir de ma femme, parce qu'elle a volé ma coupe, ou parce qu'elle a frappé mon fils », et il est notoire qu'elle n'a pas frappé, ni volé. Ou encore dire ceci, en voyant d'autres manger ses figues : « Que ces fruits vous soient interdits comme un sacrifice », et il se trouve que c'était son père et ses frères, accompagnés d'autres personnes ; en ce cas, dit l'école de Schammaï, ces proches parents conservent la faculté d'en manger, non les étrangers qui les accompagnent ; selon l'école de Hillel,

1. Au tr. *Nazir*, V, 4, R. Tarfon dit de ne pas admettre le vœu d'abstinence s'il a pour objet le moindre doute. 2. Cf. J. tr. *Nazir*, VIII, 1 (f. 57^a) ; tr. *Schebouoth*, III, 1. 3. Suit un passage traduit au tr. *Sota*, VII, 1 (f. VII, p. 298).

c'est permis aux uns et aux autres (par suite de l'annulation de l'interdit).

En quoi est-ce une exagération d'énoncer l'interdit, en formulant le vœu par les mots : « Si sur cette route je n'ai pas vu autant de monde qu'il y en avait à la sortie d'Égypte » ? Est-ce là un fait qui manque de réalité ? Certes non ; mais on veut seulement parler de les avoir vus en une fois¹. Ainsi, lorsque l'empereur Julien² se rendit en ce pays, il fut accompagné par 120 myriades d'hommes (ce n'est donc pas un fait irréalisable) ; il s'agit seulement de l'impossibilité d'avoir vu tant de personnes à la fois. De même, quant à la formule taxée d'exagération « d'avoir vu un serpent aussi gros que la poutre principale d'un pressoir », on peut objecter ce fait : Le serpent du roi Schabbor avalait des chameaux et même des chariots (carena) ; lorsqu'on voulut le tuer, on remplit de paille une selle de chameau, au milieu de laquelle on plaça des charbons ardents, que le serpent avala, et il mourut ainsi. D'autre part, R. Juda b. Pazi dit avoir vu la peau d'un serpent (si grande) qui formait la tenture de 8 entre-colonnes, μεσότηλον. Enfin, R. Samuel b. Jacob dit avoir vu une peau de serpent si étendue qu'on alla l'offrir en présent au roi. (Donc, il existe des serpents énormes, et comment taxer d'« exagération » l'exemple de la Mischna ?) Il s'agit, dit Samuel, de la formule parlant d'un tel serpent carré (fait impossible). Mais si l'on parle d'un tel animal carré, à quoi bon est-il question d'un grand, et n'est-ce pas aussi exagéré d'un petit ? Oui, répond R. Mathnia ; seulement, c'est l'usage en ce cas, pour bien faire saisir sa pensée, de citer un grand exemple ; et ce qui prouve qu'il en est ainsi, c'est que l'on dira (d'un fait impossible) : semblable à un chameau volant en l'air, au lieu de parler d'une souris qui vole (dont la petitesse offre une image moins saisissante). — ³

Au 3^e commandement du Décalogue, la défense de ne pas jurer *en vain* (Deut. V, 11), et de ne pas proférer de *mensonge* (Exode, XX, 7) ont été énoncées dans la même parole⁴ ; ce que la bouche humaine ne peut exprimer, ni l'oreille entendre. De même, au 4^e commandement, les mots *souviens-toi* (ib. 8) et *observe* (Deut. V, 12) ont été exprimés en même temps ; ce que la bouche humaine ne peut dire, ni l'oreille entendre. Des versets : *Celui qui le profanera* (le sabbat) *sera puni de mort* (Exode, XXI, 14), et : *Deux agneaux d'un an sans défaut*⁵ (Nombres, XXVIII, 3) ont aussi été énoncés ensemble, ainsi que les préceptes (contradictaires) : 1^o *Tu ne découvriras pas la nudité de la femme de ton frère* (Lévit. XVIII, 16), et 2^o *Son beau-frère cohabitera avec elle* (Deutér. XXV, 5), ou les suivants : 1^o *Aucun héritage des enfants*

1. Tr. Schebouoth, III, 8. 2. Selon Grætz, *Geschichte*, t. IV (2^e éd.), p. 494, il faut changer ce nom en Dioclétien. 3. Suit un passage traduit au tr. *Maasseroth*, V, 7 (t. III, p. 193). 4. Les variantes entre les 2 versions du Décalogue s'expliquent ainsi selon les rabbins. Cf. Sifri, section *ki-thetsé*, n^o 233 ; Rabba sur l'Exode, ch. 28. 5. En opposition au repos sabbatique, les sacrifices étaient offerts au Temple même le sabbat.

d'Israël ne passera d'une tribu à l'autre (Nombres, XXXVI, 9), et 2° *Toute fille possédant un héritage dans les tribus des enfants d'Israël, etc.* (ib. 8), ou ceux-ci : 1° *Tu ne porteras pas un vêtement tissu d'espèces diverses* (Deutér. XXII, 11), et 2° *Tu mettras des franges, etc.* (ibid. 12). C'est qu'en effet il est écrit (Ps. LXII, 12) : *Dieu a parlé une fois, deux fois j'ai entendu ceci*, et il est écrit aussi (Jérémie, XXIII, 29) : *Ma parole n'est-elle pas comme un feu, dit l'Éternel, et comme un marteau qui brise le roc* (ces contradictions apparentes semblent injustifiables pour l'homme ; mais Dieu conçoit ces mystères).

Qu'appelle-t-on « jurer en vain », et que nomme-t-on « un mensonge » ? Le premier terme se dit d'un serment consistant à falsifier un objet connu¹ ; le 2° se dit de celui qui jure à l'opposé de ce qu'il fait. R. Jacob b. Aha au nom de R. Yoḥanan établit cette distinction : le faux serment au sujet d'un objet connu par 2 personnes est appelé un *mensonge* ; si cet objet est connu par au moins 3 personnes, il est énoncé *en vain*. R. Ila au nom de R. Eléazar ajoute : si même en dehors de 2 personnes qui connaissent l'objet, il en est une troisième au bout du monde qui le connaît, le serment est énoncé *en vain*. Entre ces 2 définitions, il y a une différence pratique au cas où quelqu'un a juré faux à cet égard devant 2 personnes, puis l'a jeté à la mer, et les 2 assistants l'ont averti qu'il commet le crime de jurer *en vain* : selon l'avis de R. Yoḥanan, cet homme n'est pas passible des coups de lanière² ; selon R. Eléazar, cette pénalité est applicable (puisqu'en tous cas il y a faux serment). Lorsqu'au contraire l'homme a été averti pour le crime de jurer un *mensonge*, selon R. Yoḥanan il est passible des coups de lanière ; selon R. Eléazar, il ne l'est pas³. R. Aba dit au nom de R. Juda : même la prétention d'avoir vu une perle aussi grosse qu'un œuf est une falsification d'objet connu (c'est jurer *en vain*). Mais cela ne va-t-il pas sans dire (puisqu'il s'agit d'une impossibilité évidente) ? Oui ; mais on veut dire qu'en un tel cas (d'impossibilité), c'est jurer *en vain*.

On a enseigné⁴ : comme les vœux exagérés laissent libre celui qui les a énoncés, il en est de même des serments d'exagération. Mais n'est-il pas enseigné d'autre part que ces derniers entraînent l'interdit ? C'est vrai, répond R. Jérémie au nom de R. Pedath, lorsque le serment a été énoncé d'une façon formelle, avec insistance ; mais, en dehors de cette particularité, un tel serment n'est pas effectif (et il n'enchaîne pas celui qui l'a énoncé). On peut même dire, ajoute R. Aba, qu'aux 2 enseignements, il est question, soit d'affirmations formelles, soit d'affirmations moins formelles, sans que pour cela il y ait contradiction entre eux : l'interdit est applicable au cas où le serment se réfère aux biens, par suite de la formule : « Je jure que mes biens me soient interdits si je n'ai vu, etc. » ; en ce cas, la pénalité des coups n'est pas

1. P. ex. d'appeler femme un homme. 2. Nul 3° ne peut le reconnaître. 3. Puisqu'une 3° personne au bout du monde connaît l'objet, ce n'est pas un mensonge, mais un serment *en vain*. 4. Tossefta à ce tr., ch. 2.

applicable. Comme les vœux d'incitation laissent libre celui qui les prononce, de même les serments de nature semblable n'enchaînent pas. Or, là aussi, on peut dire que le serment se réfère aux biens, par suite de la formule : « Je jure que nos biens soient interdits si je n'ai vu, etc. », et l'interdit leur est applicable ; cependant, ils restent permis sous le rapport de la pénalité des coups, non applicable en ce cas. R. Hiskia dit : si quelqu'un jure de 2 que ce sont 2 sera passible de coups pour avoir juré *en vain*. R. Hagaï dit au nom de R. Simon b. Lakisch : si, en voyant tomber la pluie, quelqu'un s'écrie : *κύριε πολλὸν βρέξῃς* (par Dieu, il pleut beaucoup), il jure en vain, et devra subir la pénalité des coups. R. Hounia et R. Jacob b. Aboun disent au nom de R. Samuel b. Nahman : Il y avait jadis en Judée 24 *Βουλαι* (cours de justice), et elles ont toutes été détruites à cause des serments inutiles de la vérité ¹, selon ces mots (Jérémie, II, 30) : *En vain* (à cause des serments vains), *j'ai frappé vos fils*.

On a enseigné ailleurs ² : « Si quelqu'un a juré ne pas vouloir manger ce pain et il le mange par mégarde, il n'est coupable qu'une fois » (malgré les serments répétés). Sur quoi, il a été dit : de tels interdits par vœu constituent chaque fois un engagement, non un nouveau serment ³. Aussi, l'avis disant ⁴ que parfois les serments sont plus graves et enchaînent chaque fois, tandis qu'alors le vœu laisse libre, ne se rapporte pas à l'enseignement précité, mais au suivant : « Il peut s'agir, soit d'objets qui le concernent lui, soit de ce qui concerne d'autres, soit d'objets sans consistance » (p. ex. une promesse par serment non effectuée) ; en ces cas, le serment est applicable, non le vœu. R. Aba dit au nom de Samuel : Si quelqu'un a juré qu'un tel remettra un Maneh à tel autre, et il se trouve que le Maneh n'a pas été donné, l'auteur du serment n'est pas coupable ; car, il est impossible d'affirmer un tel acte pour l'avenir, et le serment n'est pas non plus applicable au passé. On trouve un enseignement complémentaire relatif aux 2 textes précédents (opposé à Samuel) : pour le passé il y a une sévérité de plus qu'à l'égard de l'avenir, et si quelqu'un s'engage plusieurs fois à ne pas manger tel objet qu'il a pourtant mangé, il n'est qu'une fois coupable ; tandis qu'au passé, s'il jure plusieurs fois n'avoir pas mangé, ce qui est faux, il est autant de fois coupable.

« L'infraction involontaire des vœux laisse l'homme libre », dit la Mischnâ, non l'infraction involontaire des serments ; et c'est là un cas où ces derniers sont plus graves que les vœux. Est-ce à dire, demanda R. Simon b. Lakisch devant R. Aba, que sur l'avis exprimé ici par Hillel (à la fin de notre Mischnâ) il y a une addition faite par R. Akiba ? Or, ce dernier dit plus loin (IX, 6) : Comme prétexte à délier d'un vœu, on peut faire valoir la solennité du Sabbat et des fêtes ; et dès lors, ajoute R. Akiba, qu'une partie du vœu est rompue

1. Cf. grande Pesikta, ch. 22 ; Rabba sur Lévit., ch. 6. 2. Tr. Schebouoth, III, 11. 3. Il n'est plus applicable à ce qui est une fois défendu par serment.

4. Ci-dessus, II, 2.

(en ces jours de solennité), il l'est en entier (toujours)¹. Non, fut-il répliqué, ce n'est pas le même motif qui est adopté par Hillel, puis par R. Akiba ; sans quoi, on pourrait objecter que si plus loin, où le vœu exige l'intervention d'un savant, la rupture partielle entraîne toute la rupture, il en serait à plus forte raison de même ici, où le vœu pourra être délié sans l'ordre du savant. Donc, dit R. Yossé au nom de R. Ilai, Hillel a pour motif qu'il s'agit d'un vœu erroné, par exemple disant : « Si j'avais su que mon père et mon frère y sont, je n'aurais fait aucun vœu. »

3. Voici un exemple de vœux par violence : Quelqu'un engage par vœu son prochain à manger chez lui, puis celui-ci tombe malade, ou son fils devient malade, ou la crue subite d'un cours d'eau l'empêche de passer ; en ce cas, l'engagement est rompu par force majeure.

Le vœu est tel, parce que par exemple « le fils devient malade » ; sinon, pourquoi le vœu subsiste-t-il (et celui qui en est l'objet ne peut-il pas s'en défendre) ? Cet avis, dit R. Jérémie, est celui de R. Meir, qui dit plus loin (VIII, 8) : Si quelqu'un interdit à son prochain par vœu de jouir de lui à moins qu'en venant celui-ci apporte à son fils divers dons, la défense subsiste selon R. Meir, jusqu'à la remise du don stipulé. Pourquoi ne pas admettre, dit R. Yossé, que notre Mischnâ est conforme à tous, comme a dit R. Zeira que leur discussion se réfère à un cas indéterminé ? Or, de quoi s'agit-il ? Tous déclarent l'interdit formel si l'auteur du vœu et celui qui en est l'objet insistent en disant que c'est « pour l'honneur », et tous l'annulent si le 1^{er} a dit : « pour m'honorer », et le 2^e répond qu'en effet c'est « pour t'honorer » ? En effet, dit R. Ilai, il n'est pas d'usage de dire seulement au prochain : *ḥayyâ ḥayyâ* (romps le pain², sans ajouter « pour l'honorer » ; donc, la discussion ne se réfère qu'à une invitation vague).

4. A l'égard des assassins, des brigands, ou des percepteurs d'impôts, il est permis d'affirmer par vœu que tel produit est de l'oblation sacerdotale, si même ce n'en est pas ; ou qu'il est du domaine royal, si même il n'en est pas. L'école de Schammaï dit : pour ces sortes de vœux, on peut employer n'importe quelle expression, sauf le serment ; selon l'école de Hillel, il est même permis d'employer la forme du serment. L'école de Schammaï dit : on ne doit pas dès l'abord (vis-à-vis de ces gens) affirmer sous forme de vœu (sans y être contraint) ; selon l'école de Hillel, c'est permis même en principe. L'école de Schammaï dit : il est seulement permis de formuler l'engagement par interdit sur ce qu'on veut lui enlever ; l'école de Hillel le permet aussi pour le reste. Voici comment : lorsque le brigand lui dit d'affirmer son assertion en s'engageant par vœu (s'il mentait) à ne pas jouir de sa femme ou de ses

1. Si c'est par ce motif qu'ici Hillel « permet les uns et les autres », qu'ajoute là R. Akiba ? 2. Ou : « mange. » V. Brüll, *Jahrbücher*, t. I, p. 131.

enfants : en ce cas, selon l'école de Schammaï, il peut jouir de sa femme, non de ses enfants ; selon l'école de Hillel, les uns et les autres restent permis au mari et père.

Par « assassins », on entend ceux qui tuent encore à ce moment, et par « brigands », ceux qui se livrent encore au brigandage. On a enseigné que R. Juda b. Pazi dit au nom de R. Yoḥanan : au cas où il y a danger à défaut de la remise, il est permis de formuler le vœu en question (pour s'échapper). Mais R. Aḥa ou R. Ḥinena dit au nom de R. Yoḥanan : s'il s'agit d'un objet qu'il est possible de retrouver sur le continent, il est défendu d'énoncer un mensonge. On a enseigné¹ : Pour se soustraire au percepteur, il est permis d'attribuer ses produits, soit à un païen, soit au gouvernement, mais non à un Israélite (qualifié, à cet effet, de puissant) ; car il peut arriver aux gens puissants de déchoir, et ensuite le percepteur s'en prendra à lui de la perte qu'il a subie auparavant par son fait. — Puisque, selon Schammaï, « on ne doit pas dès l'abord affirmer sous forme de vœu », quelle sera la règle en cas de fait accompli ? On peut résoudre cette question par la fin de la Mischnâ, disant : « Selon Schamaï, il peut jouir de sa femme, non de ses enfants » ; cela prouve que selon lui, en cas de fait accompli, le vœu laisse libre. On avait supposé que cette latitude n'est applicable qu'aux vœux, non aux serments ; mais on a trouvé un enseignement disant, selon R. Ismaël : de ce verset (Lévit. XIX, 12), *vous ne jurerez pas par mon nom à faux*, on déduit que c'est permis à l'égard des assassins, des brigands et des percepteurs.

5. Si quelqu'un dit : « que ces plantes servent de sacrifice, si elles ne sont pas brisées » (par l'ouragan), ou « que ce talith (ce manteau) serve de sacrifice s'il n'est pas brûlé », il est permis (le cas échéant d'obligation) de les racheter. Mais si l'on a formulé le vœu ainsi : « que ces plantes soient consacrées en sacrifice, jusqu'à ce qu'elles soient brisées », ou « que ce talith serve de sacrifice jusqu'à ce qu'il brûle », il ne sera pas permis de le racheter.

On entend ainsi la Mischnâ : si en voyant les gens du roi aller et venir on aperçoit un commencement d'incendie (et l'on craint, par suite, qu'ils coupent les plants ou le vêtement), et l'on s'écrie : « que ces plantes servent de sacrifice si elles ne sont pas brisées », ou « que ce talith serve de sacrifice s'il n'est ni brûlé, ni déchiré », le vœu n'est pas effectif, et il sera permis de racheter ces objets. Est-ce que la consécration² a un effet rétroactif, où est-elle seulement applicable à l'avenir ? La question importe au cas où l'on a tiré une jouissance de ces objets avant l'extinction de l'incendie : si la consécration a un effet rétroactif, il y a prévarication (et culpabilité par ce fait) ; si elle n'est applicable qu'à l'avenir, il n'y a pas de prévarication (la question posée n'est pas résolue). — Hiskia dit³ : Après le rachat de ce qui reste interdit (fin de la

1. Tossefta à ce tr., ch. 2.
2. Enoncée après l'extinction.

3. J., tr. Qid-douschin, III, 5 (f. 64*).

Mischnâ), les objets en cause restent sacrés ; selon R. Yohanan, le rachat accompli (quoique défendu) devient effectif. Mais la Mischnâ n'est-elle pas opposée à cet avis, en disant : « il ne sera pas permis de le racheter » ? On peut l'expliquer en disant : une fois les plantes coupées, il n'y a plus à les racheter (la consécration n'a pas eu d'effet). R. Yossé dit : l'avis de Hiskia (de faire retour à la consécration) est vrai si le même homme opère le rachat (sans dépossession préalable) ; mais si le rachat a été opéré par un autre, l'objet a été déplacé, et dès lors la sainteté en a été levée. Est-ce que R. Yossé ne se contredit pas ? D'une part, il dit que si le rachat est opéré par un autre, la mise en possession de l'objet aux mains d'autrui cause la cessation de la sainteté ; d'autre part, il dit qu'en cas de consécration anticipée d'une femme mariée pour l'époque où elle sera répudiée, cette consécration ne cessera pas d'être effective ? Toutefois, il va sans dire que la question ainsi posée n'est pas fondée (et la femme mariée à un autre ne peut pas être consacrée à un tiers) ; mais si le prétendant futur remet à cette femme 2 pièces de monnaie dont l'une soit un gage anticipé et l'autre devra la consacrer lors du divorce, est-ce qu'alors la consécration sera effective pour l'avenir en raison de l'aptitude de la 1^{re} pièce ? (Question non résolue).

6. Celui qui fait vœu de ne jouir en rien des voyageurs maritimes peut tirer jouissance de ceux d'entr'eux qui demeurent sur le continent ; celui qui s'interdit par vœu de jouir des habitants du continent ne pourra pas tirer jouissance des voyageurs maritimes, car ceux-ci font d'abord partie des habitants du continent (sur lequel ils s'arrêtent). Cependant, on ne considère pas comme voyageurs sur mer ceux qui vont d'Acco à Joppé (sur la même côte), mais ceux qui opèrent souvent une traversée maritime.

7. Celui qui s'interdit par vœu de jouir de ceux qui voient le soleil ne pourra pas même tirer jouissance des aveugles, car on peut supposer l'intention d'avoir songé à ceux que le soleil voit.

8. Celui qui s'interdit par vœu de jouir de ceux qui ont la tête noire ne peut pas non plus tirer jouissance des gens chauves, ou de ceux qui grisonnent¹ ; mais il est permis de tirer profit des femmes ou des enfants, car ladite dénomination de « tête noire » est applicable aux hommes seuls.

9. Celui qui s'interdit par vœu de jouir de ceux qui naîtront (à l'avenir) peut jouir de ceux qui sont déjà nés ; celui qui s'interdit au contraire de jouir de ceux qui sont nés ne pourra pas non plus jouir de ceux qui naîtront². Selon R. Méir, comme en cas d'interdit sur ceux qui naîtront (à l'avenir), il est permis de jouir de ceux déjà nés ; de

1. Ils ont pu avoir auparavant des cheveux noirs. 2. Une fois nés, ils sont comme les premiers.

même, en cas d'interdit quant au passé (de ceux déjà nés), il est permis de tirer jouissance de ceux à l'avenir (de ceux qui naîtront). Selon les autres sages, on entend seulement par l'expression « ceux qui sont nés » ceux qui ont dans leur nature la faculté d'engendrer¹.

L'assertion de la Mischnâ, de « ne pas considérer comme voyageurs maritimes ceux qui vont d'Acco à Joppé », se réfère aux 2 règles précédentes. Ainsi, 1° l'interdit de ne jouir en rien de ceux qui voyagent sur mer ne se réfère qu'à ces derniers, non à ceux qui vont d'Acco à Joppé, dont la distance n'est pas considérée comme la mer. 2° Celui qui s'est interdit de jouir des habitants du continent ne pourra pas non plus tirer jouissance des voyageurs maritimes. Ceci finalement s'applique, « non-seulement à ceux qui vont d'Acco à Joppé, mais même à ceux qui opèrent souvent une traversée maritime » (ils finissent aussi par rester sur le continent). Pourtant le vœu d'interdit ne porte-t-il pas sur les habitants du continent ? C'est que précisément les voyageurs maritimes sont classés comme habitants du continent (où ils finissent par se fixer). Si l'on a fait vœu de ne pas jouir de tels voyageurs maritimes après 30 jours, et qu'avant l'arrivée de ce moment ils sont devenus habitants du continent, quelle sera la règle ? C'est un point en discussion entre R. Ismaël et R. Akiba² : R. Ismaël dit de se référer à l'état de l'objet postérieurement au vœu (et l'interdit, ici comme plus loin, n'a pas de prise) ; selon R. Akiba, on se réfère à l'état énoncé lors du vœu (et la défense subsistera). Reste à savoir comment l'on considère ceux qui vont sur mer pour se promener ? (Sont-ce des voyageurs maritimes, ou des habitants du continent ? question non résolue).

Quel motif R. Méir a-t-il (en disant, § 9, que malgré l'interdit de jouir des nouveaux-nés il est permis de jouir de ceux qui naîtront) ? Il a pour base ce verset (Genèse, XLVIII, 5) : *Maintenant les 2 fils qui te sont nés* ; or, ce dernier terme implique un fait passé, non d'avenir. Les autres sages, au contraire (qui adoptent l'avis opposé), ont pour base ce verset (I Rois, XIII, 2) : *Voici, un fils naît à la famille de David, nommé Josias* ; or là, malgré l'emploi du même terme, il s'agit aussi bien de l'enfant à naître plus tard que de ceux déjà nés³.

10 (8). Celui qui s'interdit par vœu de jouir en rien de ceux qui observent le repos du sabbat, ne pourra jouir d'aucun israélite, ni des Cuthéens (Samaritains). Celui qui s'interdit de jouir des « mangeurs d'oignons » ne pourra jouir d'aucun israélite, ni des Cuthéens. Enfin, celui qui s'interdit par vœu de jouir de ceux qui montent à Jérusalem ne pourra pas jouir des israélites (qui observent ce précepte), mais pourra jouir des Cuthéens (qui ne l'observent pas).

1. Excepté les ovipares. 2. Cf. ci-après, V, 4, et XI, 6. 3. En raison de l'obscurité de cette exégèse, le comment. *Qorban 'eda* suppose une intervention entre l'avis ainsi expliqué de R. Meir et celui des Sages.

11. Celui qui dit : « Je m'interdis par vœu de ne pas jouir des Noahides », pourra jouir des Israélites, non des gens d'autres nations. Par contre, celui qui s'interdit par vœu de jouir « des descendants de la race d'Abraham » ne pourra pas jouir des Israélites, mais des gens d'autres nations. Celui qui dit : « Je m'interdis de profiter d'un israélite », devra ne lui acheter des produits qu'à un prix dépassant leur valeur, ou lui en vendra au-dessous de la valeur. Celui qui s'interdit par vœu « que des Israélites profitent de lui » devra acheter au-dessous de la valeur, ou vendre des produits au-delà de leur valeur, si toutefois le compagnon y consent. Celui qui s'interdit par vœu de jouir des autres, ni les autres de lui, pourra tirer jouissance des gens d'autres nations.

Pourquoi, en s'interdisant de jouir des descendants de la race d'Abraham, est-il permis de jouir des gens d'autres nations? Est-ce qu'Ismaël ne fait pas partie de la descendance d'Abraham? Non, comme la Bible le dit (Genèse, XXI, 12) : *C'est par Isaac (seul) qu'il te sera constitué une postérité*. Mais Ésaü ne fait-il pas partie de la postérité d'Isaac? Non, dit R. Judan b. Salom, car il est dit : « *par Isaac* », par une partie¹ des descendants du patriarche (ou Jacob seul). R. Houna dit : le préfixe B̄ (par) signifie 2 et vise un homme apte à avoir en partage 2 mondes, ce bas-monde et le monde futur². R. Gersom au nom de R. Aḥa interprète ainsi ce verset (Nombres, XXIV, 17) : *Une étoile a surgi de Jacob*; de qui une étoile surgit-elle, devant subsister à l'avenir? De Jacob. R. Aḥa dit au nom de R. Houna : A l'avenir (dans le monde futur), Ésaü l'impie s'enveloppera dans un *talith* (selon le costume des Juifs pieux) et ira s'asseoir au milieu des justes dans le jardin d'Éden³, réservé aux âmes méritantes; mais le très-saint le saisira et le fera sortir de là, en vertu de ce qu'il est écrit (Obadia, I, 4) : *Si tu t'élèves comme l'aigle et que tu places ton nid jusqu'au milieu des étoiles, je te ferai descendre de là, dit l'Éternel*; or, par le mot *étoiles*, on entend les justes, comme il est dit (Daniel, XII, 3) : *Ceux qui dirigent beaucoup d'autres vers la justice seront comme des étoiles à tout jamais*.

(9). Celui qui s'interdit par vœu de jouir des gens non circoncis, peut jouir des incirconcis israélites, mais il lui est défendu de jouir des circoncis païens. Celui qui s'interdit par vœu de jouir des gens circoncis, ne pourra pas tirer jouissance des incirconcis israélites (qui ne le sont qu'à titre exceptionnel), mais il lui est permis de jouir des circoncis d'autres nations; car le terme d'incircconcision est seulement applicable aux païens, comme il est dit (Jérémie, IX, 26) : *Car toutes les nations sont des incirconcis* (du prépuce), *mais la maison entière*

1. B., tr. *Synhédrin*, f. 29. 2. Ou un Israélite. 3. S'imaginant avoir ce droit comme fils de patriarches.

d'Israël se compose d'incircconcis du cœur ; et il est dit (I Samuel, XVII, 33) : *Puisse le Philistin, cet incircconcis, être ainsi* ; et encore (II Sam., I, 20) : *de crainte que les filles des Philistins se réjouissent, que les filles des incircconcis éclatent de joie*. R. Éléazar b. Azaria dit : l'incircconcision est répugnante, puisqu'elle est reprochée aux païens, comme il est dit (ci-dessus) : « Toutes les nations sont des incircconcis (du prépuce), et toute la famille d'Israël se compose d'incircconcis du cœur. » R. Ismaël dit : la circoncision est une loi grave, puisqu'en sa faveur treize alliances ont été conclues. R. Yossé dit : elle est si grave, qu'elle prédomine sur la loi importante du repos sabbatique. R. Josué b. Qorha dit : elle est si grave que, même en faveur du législateur Moïse, elle ne fut pas suspendue une heure ¹. R. Néhémie dit : elle est si grave qu'elle l'emporte sur la loi des plaies (d'ordinaire il est interdit de couper au sabbat, non en cas de circoncision). Rabbi dit : elle est si grave que le patriarche Abraham, même après avoir accompli tous les préceptes divins, ne reçut le surnom de parfait qu'après l'accomplissement de la circoncision, comme il est dit (Genèse, XVII, 1) : *Marche devant moi et sois intègre*. D'autre part, ce précepte de la circoncision est si important que, sans lui, le Très-saint [bénit soit-il] n'eût pas créé le monde, comme il est dit (Jérémie, XXXIII, 25) : *Ainsi s'est exprimé l'Éternel, si mon alliance (de la circoncision) n'existait jour et nuit, je n'aurais pas établi les lois du ciel et de la terre*.

R. Yoḥanan b. Marieh dit : depuis le verset (Genèse, XV, 18) *En ce jour l'Éternel conclut une alliance avec Abraham, en ces termes, etc.*, jusqu'à celui-ci (ibid. XVII, 21) : *Je maintiendrai mon alliance avec Isaac*, il y a 13 mentions d'alliance. Comme il est écrit (Lévit. XII, 3) : *Au 8^e jour on circoncira*, ce sera en ce jour fixe, fût-ce un sabbat. Mais alors quel compte tient-on du précepte opposé (Exode, XXXI, 14) : *Celui qui le profanera (le sabbat) devra mourir* ? Le repos n'est-il prescrit avec tant de sévérité que pour tous les autres travaux, ou même à l'égard de la circoncision, et en ce dernier cas, comment le concilier avec l'ordre précis de « circoncire le 8^e jour » ? Puisqu'il est dit : « au 8^e jour » (dernier mot redondant), on en déduit que cet acte aura lieu même le samedi. Pourtant, dans le Pentateuque, dans les Prophètes et dans les Hagiographes, on trouve la preuve que le repos du sabbat est aussi grave ² que l'accomplissement de tous les autres préceptes bibliques. 1^o Au Pentateuque, il est écrit (ibid. XVI, 28) : *Jusqu'à quand refuserez-vous d'observer mes commandements et mes lois* ; puis (ib. 29) : *Voyez, l'Éternel vous a donné le Sabbat, etc.* (sans autre remarque ; c'est que

1. Lorsqu'il se rendit de Midian en Egypte avec sa famille et qu'il différa de circoncire son fils, sa vie fut en péril. V. Exode, IV, 24. 2. Cf. J., tr. *Be-rakhoth*, I, 8 (t. I, p. 19) ; Rabba sur l'Exode, ch. 25.

le sabbat prédomine sur le reste). 2° Dans les Prophètes, il est dit (Ézéch. XX, 13) : *La maison d'Israël s'est révoltée contre moi et n'a pas suivi mes lois, ... profanant à l'excès mes sabbats*. 3° Dans les Hagiographes, il est dit (Néhémie, IX, 13) : *Tu es descendu sur le mont Sinai* ; puis (ibid.) : *tu leur as fait connaître ton saint Sabbat, etc.* R. Éléazar b. R. Abina dit : dans ce verset le mot *préceptes* relatif au sabbat est écrit d'une façon pleine (avec le W superflu), afin d'indiquer que ce précepte équivalait à tous les autres préceptes de la loi ; et pourtant celui de la circoncision a une telle gravité, qu'il l'emporte même sur le repos sabbatique. On peut comparer cette analogie à l'élévation de rang de deux grandes dames (matrona) qui se suivent : à première vue, on ignore laquelle est supérieure à l'autre ; mais dès que l'on voit l'une céder le pas à l'autre, on sait quelle est la première par le rang. Audessus de tout, se trouve la défense de l'idolâtrie¹, comme il est dit (Nombres, XV, 22) : *Si vous péchez involontairement, en n'observant pas tous mes commandements* (ce qui se rapporte à l'idolâtrie). R. Juda b. Pazi dit : la profanation du nom divin (de la religion, en public) est aussi criminelle que l'infraction de toutes les autres lois², selon ces mots (Ézéchiél, XX, 39) : *Vous maison d'Israël, ainsi a dit l'Éternel, Dieu d'Israël : Allez servir chacun vos idoles !* (en secret). *Ensuite, vous m'écoutez et ne profanerez plus mon saint nom.*

Comme Moïse avait négligé la circoncision de ses fils, un ange voulut le tuer, puisqu'il est écrit (Exode, IV, 24) : *l'Éternel l'attaqua et voulut le faire mourir*. Or, dit R. Yossé, il n'est guère possible d'admettre que Moïse ait négligé d'accomplir cette opération ; seulement, durant son séjour en Median, il avait hésité, en se disant : opérer la circoncision et faire sortir l'enfant aussitôt après (aux trois premiers jours) est un acte dangereux ; d'autre part, il était impossible d'ajourner le départ, puisque la Providence lui avait dit (ibid. 19) : *Va, retourne en Égypte*. Le seul tort qu'il avait eu, ce fut de perdre du temps en passant la nuit avant la circoncision, comme il est dit (ibid. 24) : *Ce fut en voyage, dans une hôtellerie*. R. Simon b. Gamaliel ajoute : il n'y a pas à supposer qu'un ange ait voulu tuer Moïse, mais l'enfant était menacé ; et ce qui le prouve, c'est que le mot circoncis³ (du même verset) ne se réfère pas à Moïse, mais à l'enfant. Selon une version, ce mot s'applique à Moïse ; selon une autre version, il s'applique à l'enfant. D'après la 1^{re} version, la femme de Moïse s'est exprimée ainsi devant l'ange : « l'époux de sang (mon mari, pour qui j'ai circoncis mon fils et accompli l'alliance de sang) est recherché par toi » (laisse-le-moi en vie). D'après la 2^e version, elle dit : « Toi circoncis, grâce au sang versé, tu me restes (vivant) ». Puis il est dit (ibid. 25) : *Sefora prit une pierre aigüe, coupa le prépuce de son fils, et le*

1. Cf. J., tr. *Péa*, I, 1 (t. II, p. 14) ; Mekhilta, section *Bô*, ch. 5. 2. V. Midrasch sur Psaumes, ch. 24 ; Rabba à Lévit., ch. 22. 3. Selon le sens arabe du mot *Hathan*, rappelé par M. Rubens Duval dans une séance de la Société Asiatique, en janvier 1885. Cf. Mekhilta, section *Ithro*, ch. 1.

jeta à ses pieds. R. Juda, R. Néhémie et les autres interprètent ce verset diversement : le 1^{er} entend par là que c'était aux pieds de Moïse ; le 2^e dit que que c'était aux pieds de l'ange ; le 3^e dit que c'était aux pieds de l'enfant. Selon le 1^{er} avis, la femme dit à Moïse : Voici, par la coupe faite, ton devoir accompli (et désormais tu es libéré). Selon le 2^e avis, elle dit à l'ange : Vois, ta mission est remplie. Enfin, selon le 3^e avis, elle toucha le corps de l'enfant. Puis il est dit (ibid. 26) : *L'Éternel le laissa. Alors elle dit : tu es pour moi l'époux uni par le sang, à cause des circoncisions* ; de ce dernier terme (au pluriel), on conclut que l'opération devra comporter la dénudation et l'ablation des filaments¹. D'autre part, il est dit (Lévit. XII, 3) : *on coupera la chair de son prépuce* ; cette dernière expression (explétive) indique que l'opération aura lieu si même on constate à cette place une tache. Mais comment tenir compte de ce verset (Deutér. XXIV, 8) : *Observe avec un soin extrême et exécute les lois sur la lèpre* ? Est-il fait une exception à ce précepte en faveur de la circoncision, ou même cette dernière doit-elle céder devant les lois de pureté (d'après lesquelles il est interdit, en cas de tache visible, d'y toucher) ? Comment, en ce cas, concilier la présente loi avec celle de la fixation d'un jour précis (le 8^e) pour circoncire ? C'est qu'au sujet de la circoncision il y a le mot superflu *chair* ; d'où l'on conclut que le précepte affirmatif de circoncire l'emporte sur la défense négative relative à la lèpre (prescrivant l'abstention). Cette explication est admissible d'après l'avis de R. Yôna, qui dit² : un précepte affirmatif de circoncire l'emporte sur une défense négative, même lorsque nul terme biblique n'est à côté pour le confirmer ; mais comment l'expliquer selon R. Yossé, qui exige pour l'adoption de cette prépondérance que les 2 préceptes soient rapprochés dans le texte (ce qui n'a pas lieu ici) ? Il y a cette distinction à établir ici que, dans le précepte affirmatif, le mot superflu *chair* figure au même titre qu'une juxtaposition de texte (et justifie la prépondérance de la circoncision sur la loi de la lèpre).

CHAPITRE IV

1. Entre celui qui s'interdit par vœu toute jouissance de son prochain et celui qui s'interdit de rien manger de lui, il n'y a de différence que le passage (par la propriété de l'autre), ou l'emprunt d'ustensiles qui ne servent pas à la consommation. Celui qui s'interdit par vœu de jouir en rien de son prochain pour la consommation ne pourra lui emprunter, ni un van, ni un tamis, ni un moulin, ni un four ; mais il pourra lui emprunter une chemise, ou une bague, ou un vêtement, ou des boucles d'oreilles, enfin tout objet en dehors du manger. Dans les

1. V. J., tr. *Sabbat*, XIX, 2 (t. IV, p. 180) ; tr. *Yebhamoth*, VIII, 1. 2. Cf. J., tr. *Halla*, II, 1 (t. III, p. 281) ; tr. *Beça*, I, 3, fin (t. VI, p. 107).

localités où ces objets se louent en payant, il est aussi défendu de les emprunter au prochain — ¹.

2. Si quelqu'un s'est interdit par vœu de ne jouir en rien de son prochain, celui-ci peut pourtant se charger de remettre son (1/2) sicle (que l'autre doit à la caisse communale), ou payer pour lui sa dette, ou restituer au premier ce qu'il aurait perdu². Dans les localités où ces petits services se paient, le profit devra échoir au Trésor — ³.

3. Le même pourra prélever pour le premier l'oblation sacerdotale et les dîmes, si celui-ci le sait, ou offrir pour lui les nids d'oiseaux dus par les gonorrhéens⁴, ou les femmes guéries de ce mal, ou ceux que doivent les femmes relevant de couches⁵, ou les sacrifices du péché, ou ceux du doute⁶. Le même pourra enseigner au premier l'exégèse, l'application des règles doctrinales (Halakha) et l'explication des légendes (Aggada); il ne pourra pas lui enseigner la Bible, mais il pourra l'enseigner à ses enfants. De même il pourra nourrir la femme et les enfants du premier, quoique celui-ci soit lui-même tenu de les nourrir. Il ne devra pas pourvoir de fourrage l'animal du premier, soit pur, soit impur; selon R. Eliézer, il pourra nourrir l'impur, mais non l'animal pur. Pourquoi, lui demanda-t-on, distingues-tu ainsi entre le pur et l'impur? C'est que, répondit-il, la vie de la bête pure appartient au Ciel, et le corps est au possesseur; tandis que pour l'impur, le souffle vital et le corps sont le bien du Ciel. On peut alors dire, lui répliquèrent ses interlocuteurs, que pour l'impur aussi le souffle est au Ciel, et le corps au propriétaire; puisque, si celui-ci le veut, il a le droit de vendre cet animal à un païen, ou de le donner à manger aux chiens.

Si quelqu'un approprie (rédime) les fruits de son prochain, sans que ce dernier le sache, à qui revient le bénéfice de jouir des dîmes (la faculté d'en disposer pour un cohen)? Selon R. Abahou, cet avantage revient à celui qui a rédimé; selon R. Zeira, cela revient au possesseur des fruits (sans lequel ledit prélèvement n'aurait pas eu lieu). Celui-ci est conforme à sa propre opinion, puisqu'il dit au nom de R. Simon b. Lakisch : si quelqu'un a fait pour son prochain la désignation d'une victime comme sacrifice de Naziréat, ou d'un lépreux guéri, le prochain en faveur duquel l'expiation aura lieu se trouve ainsi mis en possession, et l'échange qu'il aurait fait contre un autre animal sera effectif. Notre Mischnâ n'est-elle pas opposée à cet avis de Resch Lakisch, en disant : « On pourra prélever pour son prochain l'oblation

1. La Guemara sur ce § est traduite en entier tr. *Meghilla*, I, 9 (t. VI, p. 209).

2. Ce sont là des accomplissements de devoirs légaux, non des bienfaits. 3. La

Guemara sur tout ce § est traduite au tr. *Kethouboth*, XIII, 2, ci-dessus. 4. Lé-

vit., XV, 29. V. J., tr. *Pesahim*, VIII, 3 (t. V, p. 126). 5. Lévit., XII, 6 et 8.

6. *Ibid.*, V, 14-19; VI, 18.

et les dîmes si celui-ci le sait » (N'est-ce pas dire : celui qui les prélève en dispose ?) On peut expliquer la Mischnâ en disant qu'ici seulement le propriétaire n'en tire pas ce bénéfice. — Il est écrit (Deutér., IV, 5) : *Voyez, je vous ai enseigné des lois et des préceptes* ; or, comme je l'ai fait gratuitement, vous agirez de même (pour l'exégèse et les règles de doctrine). Ce n'est pas à dire qu'il en sera de même pour la Bible et la version (chaldéenne), car l'enseignement « des lois et préceptes » sera seul gratuit, non celui des textes. Mais ne voit-on pas des instituteurs être payés aussi pour enseigner la Mischnâ (ou Halakha) ? Ils prennent seulement, dit R. Judan b. R. Ismaël, un salaire pour le dérangement (ceci est permis). — R. Zeira dit : des termes de la Mischnâ il résulte qu'au sujet de la nourriture de l'esclave il y a aussi des avis divers (comme pour l'animal impur). On a supposé dès l'abord que les deux interlocuteurs s'accordent à prescrire de nourrir l'esclave : selon le 1^{er}, observant que « la vie de la bête pure est au ciel et le corps au propriétaire », on nourrit l'impure qui est tout entière au ciel, et de même on nourrira l'esclave ; selon le 2^e, on ne nourrira pas, il est vrai, l'animal impur, « puisque si le propriétaire veut, il a le droit de vendre cet animal à un païen, ou de le donner à manger aux chiens » ; mais comme le corps de l'esclave ne lui appartient pas, et qu'il ne peut pas en disposer, le propriétaire sera tenu de le nourrir. En effet, on trouve un enseignement qui dit : En ce cas, on nourrit l'esclave (sans conteste).

4. Si quelqu'un s'est interdit par vœu de jouir de son prochain et tombe malade, ce dernier, en lui rendant visite devra rester debout, non s'asseoir. Il guérira le mal du corps, mais non celui de ses biens ¹. Il pourra se baigner avec lui dans une grande baignoire, non dans une petite, ou dormir avec lui dans un même lit. R. Juda n'autorise ce dernier fait qu'en été, non en hiver, parce qu'alors, en réchauffant son prochain par son contact, il lui ferait plaisir ². Il est permis de s'attabler avec lui sur le même canapé, de manger avec lui à la même table, sans puiser de la même marmite ; mais il pourra prendre part à un plat que l'on fait circuler à tous.

(5). Il ne devra pas manger avec lui d'une grande écuelle (crèche), mise devant les ouvriers, ni travailler avec lui à la même œuvre (contribuant ainsi à la part de travail du compagnon) ; tel est l'avis de R. Meir. Selon les autres sages, c'est permis, à condition de se tenir éloigné du personnage interdit.

(6). Celui qui s'interdit par vœu de jouir de son prochain avant la 7^e année du repos agraire ne devra, ni descendre dans le champ de celui-ci, ni même manger des plants qui dépassent l'enclos de la vigne ; en la 7^e année, il ne lui est pas non plus permis de descendre au champ du prochain, mais il pourra manger des plants externes. Celui qui a fait seule-

1. Ou des animaux de celui qui a énoncé l'interdit. 2. Non en été.

ment vœu de ne rien manger de son prochain avant la 7^e année de repos pourra descendre dans le champ de celui-ci, sans manger de ses produits; celui qui a fait le vœu en la 7^e année pourra s'y rendre et même y manger les produits.

« Il ne devra pas s'asseoir » (§ 4); car, dit R. Simon b. Yaqim, le visiteur ne devra pas trop rester ¹ chez le malade (qu'il obligerait ainsi). La Mischnâ dit ensuite : « Il guérira le mal de son corps » (seul); c'est au cas où le médecin a interdit ses biens au malade; lorsqu'au contraire le malade a interdit ses biens au médecin, ce dernier ne pourra même pas soigner le corps (à moins que ce soit gratuitement). — « Non dans une petite baignoire »; car alors on est obligé de faire passer l'eau sur lui (et le prochain tire profit de lui). On a enseigné : le même pourra se baigner avec lui dans une petite cuve, parce qu'alors (loin d'en tirer profit) il enlève une part de la chaleur. — Par « plat que l'on fait circuler », on entend, selon les rabbins de Babylone, des portions présentées dans l'écuelle aux hôtes; selon les rabbins d'ici (de Palestine), c'est une grande marmite, où il y a de quoi manger à satiété et en laisser ². On a enseigné : par « coupe qui circule », on entend, selon les rabbins de là-bas, du vin épicé (conditum); selon les rabbins d'ici, c'est une coupe pleine d'un liquide servant de remède contre la castration et l'impuissance, ou la calvitie, et qu'après avoir goûté, on passe à ses voisins.

Selon R. Meir (qui interdit, § 5, même le profit lointain), il sera défendu en cas de vœu d'enseigner un métier, et de même il lui sera défendu de le faire valoir en justice.

Pourquoi (lors de l'abandon de la terre en la 7^e année) n'est-il « pas permis de descendre au champ du prochain » et glaner des pousses ? C'est par la même raison qu'a déjà énoncée R. Simon b. Yaqim, pour éviter un trop long séjour au champ (en dehors de la consommation). R. Yoḥanan explique ainsi ³ cette Mischnâ : Celui qui s'interdit par vœu de jouir de son prochain avant la 7^e année du repos agraire ne devra, ni descendre dans le champ de celui-ci, ni manger des plants qui dépassent l'enclos; si le vœu a été énoncé la 7^e année, le même homme pourra y descendre et manger là. R. Simon b. Lakisch l'explique ainsi : Celui qui s'interdit par vœu de jouir de son prochain avant la 7^e année agraire ne devra, ni descendre dans le champ de celui-ci, ni manger de ses fruits; si le vœu a été énoncé la 7^e année, ledit individu ne pourra pas descendre au champ du prochain, mais il a la faculté d'en manger les fruits ⁴. « Celui qui a fait seulement vœu de ne rien manger de son prochain avant la 7^e année de repos pourra descendre dans le champ de celui-ci, sans en rien manger; celui qui a fait le vœu en la

1. Cf. ci-après, V, 1 (f. 39^a). 2. Sans que les prélèvements soient au profit, ou au détriment d'une personne sur l'autre. 3. Selon lui, la défense « de descendre au champ » s'applique au 1^{er} cas, au vœu énoncé avant l'an 7^e. 4. Celui-ci est d'avis que la défense en question s'applique au cas d'un vœu exprimé en la 7^e année.

7^e année pourra se rendre audit champ et y manger les produits » (cette autorisation n'est relative qu'au cas du vœu accompli exclusivement « de ne rien manger du prochain »). L'explication de Resch Lakisch est conforme à l'avis de R. Yossé, qui dit¹ : Lorsque l'interdit par vœu a précédé l'abandon des biens, l'interdit leur est applicable (malgré l'abandon qui suivra) ; de même ici, R. Simon b. Lakisch tient compte de ce que l'énoncé du vœu a eu lieu avant le moment de l'abandon (l'an 7^e). R. Yôna ou R. Aba b. Hîya réplique au nom de R. Yoḥanan : le présent cas est différent et ne saurait être comparé à la règle énoncée par R. Yossé ; car, de l'aveu de ce dernier, l'abandon des fruits prescrit par la Loi pour la 7^e année agraire est formel, et ils deviennent libres (malgré l'interdit antérieur).

6. Celui qui s'interdit par vœu de tirer aucune jouissance de son prochain ne devra ni rien lui prêter, ni lui emprunter, ni lui avancer de l'argent, ni en accepter de lui, ni lui rien vendre, ni acheter de lui. S'il le prie p. ex. de lui prêter sa vache, l'autre répondra qu'elle n'est pas libre. Celui qui s'interdit par vœu de jamais cultiver son champ, et qu'il ait la coutume de le cultiver, ne devra pas y toucher ; mais c'est permis à tout autre ; s'il n'a pas l'habitude de le cultiver lui-même, c'est interdit à tous.

L'interdit de culture, « s'il en a la coutume », s'applique à lui seul (non à d'autres) ; au dernier cas, il est interdit à qui que ce soit de cultiver ce champ.

7. Si quelqu'un s'interdit par vœu de jouir de son prochain, et qu'il n'ait pas de quoi manger (sans lui), celui-ci pourra se rendre chez le boutiquier (marchand de comestibles), lui exposer son regret de laisser embarrassé l'homme engagé par vœu à ne rien accepter de lui. Le marchand pourra alors donner au premier, puis aller se faire payer du second². De même, si le 1^{er} doit bâtir sa maison, ou l'entourer d'une haie, ou moissonner son champ, le prochain pourra aller exposer aux ouvriers son regret de laisser dans l'embarras l'homme engagé par vœu ; ceux-ci alors pourront aller travailler pour l'homme lié par le vœu, puis se faire payer du premier. —³.

8 (10). De même aussi, lorsque ces deux personnes voyagent ensemble et que la première n'a pas à manger, la seconde pourra remettre à un tiers des comestibles en don, puis la première aura le droit d'en user. Si personne n'est là, la seconde se contentera de déposer les objets sur le roc ou sur la haie, en déclarant les abandonner à tout venant ;

1. Cf. J., tr. *Péa*, VII, 8, fin (t. II, p. 105), et ci-après, § 8 (10). 2. Directement, ajoute le *Talmud*, le boutiquier ne pourrait pas exiger le paiement par voie judiciaire, puisque celui sur lequel porte l'interdit n'a pas dit formellement qu'il paiera le boutiquier pour les objets remis au prochain. 3. La Gue-mara sur ce dernier § est déjà traduite tr. *Sabbat*, XVI, 9 (t. IV, p. 166).

puis la première aura la faculté de les prendre et de manger. R. Yossé interdit ce subterfuge.

¹ — Pourquoi « R. Yossé interdit-il ce subterfuge » (§ 8)? C'est qu'il dit ² : lorsque l'interdit par vœu a précédé l'abandon des biens, l'interdit leur est applicable (et subsiste malgré l'abandon ultérieur). Mais, fut-il objecté à R. Yossé : puisque tu parles du cas où le vœu a précédé l'abandon (admettant donc qu'il n'y a pas d'abandon avant la prise de possession par le bénéficiaire), qu'importe que la déclaration d'abandon ait précédé l'énoncé de l'interdit (puisqu'en tous cas, lors de cet énoncé, nul n'avait encore acquis ces biens)? Voici, dit-il, pourquoi il est permis d'en user si l'abandon a eu lieu d'abord : c'est que, lors du vœu, il n'a pu entrer dans la pensée de celui qui l'a énoncé d'interdire ce qu'il avait abandonné. R. Yôna, R. Aba, R. Hîya, au nom de R. Simon b. Yoçadaq, disent : celui qui a abandonné son champ à dix personnes ne peut plus le reprendre. Sur quoi³, R. Yôna dit avoir observé à ce dernier : il est vrai que l'on ne peut pas revenir sur l'abandon fait à dix personnes, mais cela me semble possible pour l'abandon fait à une seule ; et pourtant il vient d'être dit, sur les termes de la Mischnâ : « R. Yossé interdit ce subterfuge », que, lors du vœu, il n'a pas pu entrer dans la pensée de l'énonciateur d'interdire l'abandon déjà accompli, celui-ci étant irrévocable, fût-ce à une seule personne. De même, l'abandon fait à 3 individus est définitif ; et ceci, dit R. Yossa, est conforme à l'avis de R. Meir. R. Mena demanda : au lieu de parler d'abandon « à trois personnes », pourquoi ne pas dire « devant elles » ? (Leur présence n'est-elle pas le point plus important)? Toutefois, au lieu de faire cette question sur l'avis de R. Meir (au sujet des 3 assistants), on pourrait aussi la poser au sujet de l'avis préalable de R. Yossé, relatif à l'abandon pour 3 personnes, et demander que ce devrait être abandonné *devant* elles, non *à* elles. En réalité, voici quelle doit être la version (selon R. Yossé) : Sur un abandon accompli par devant 2 personnes, on peut revenir (on peut le reprendre), et ce bien sera sujet aux dîmes (n'étant pas réellement abandonné) ; mais sur l'abandon accompli par devant 3 personnes, on ne peut plus revenir, et comme celui-ci est définitif, un tel bien n'est plus sujet aux dîmes.

CHAPITRE V

1. Lorsque 2 associés⁴ se sont réciproquement interdit par vœu de jouir l'un de l'autre, il leur est défendu d'entrer même dans la cour qu'ils ont en commun. R. Eliézer b. Jacob dit : chacun peut entrer dans sa propre maison ; mais il leur est défendu à tous deux (même d'après lui) d'ériger dans la cour commune un moulin, ou un four, ou un

1. En tête est une page traduite au tr. *Péa*, VI, 1 (t. II, p. 77). 2. Ci-dessus, § 3. 3. Le texte interverti est rétabli par le commentaire *Pné-Mosché*. 4. Deux propriétaires de maisons auxquelles on accède par une cour commune.

poulailler. Si l'un d'eux s'interdit par vœu de jouir de son prochain, il ne devra pas même entrer dans la cour commune. Selon R. Eliézer b. Jacob, l'un peut arguer qu'il est censé dire à l'autre : « j'entre dans ma part, non dans la tienne » ; en ce cas, on contraint celui qui a énoncé le vœu à céder sa part au voisin.

Selon les Rabbins (l'interlocuteur anonyme de R. Eliézer b. Jacob), « il est défendu d'entrer dans la cour », parce que chaque espace d'un palme est en commun aux 2 associés en question. « R. Eliézer b. Jacob dit : chacun peut entrer dans sa propre maison » ; mais, si la cour est séparée en deux par une palissade, les rabbins permettent aussi que chacun entre dans sa part distincte. Si l'un d'eux s'est mis à vendre sa portion de bien, R. Eliézer b. Jacob reconnaît aussi qu'il sera défendu d'y entrer ¹. Lorsque les deux associés ont conclu ensemble l'accord de pouvoir jouir des choses insignifiantes (superflues), il est évident qu'ils restent chacun dans leur situation respective d'associés (et que chacun peut tirer parti de son côté) ; mais la question est de savoir quelle est la règle si les deux associés n'ont pas conclu d'avance cet accord ? Est-ce qu'en ce cas R. Eliézer b. Jacob permet l'accès, malgré l'interdit réciproque de jouir l'un de l'autre ? De même, quel serait son avis au sujet du cas émis plus haut (III, 8) : « Si l'on s'est interdit de jouir d'aucun israélite, on devra acheter les produits au-dessus de leur valeur, ou les vendre au-dessous de la valeur » (de façon à n'en tirer aucun profit) ? Et quel serait son avis pour le cas suivant (plus haut, IV, 7) : « Si l'on s'est interdit de jouir de son prochain, on ne devra ni rien lui prêter, ni lui emprunter, ni lui vendre », et pour le suivant (§ 4) : « Si quelqu'un s'étant interdit de jouir de son prochain, tombe malade, ce dernier devra rester debout en lui rendant visite, non s'asseoir » ; car, ajoute R. Simon b. Yaqim, le visiteur ne devra pas trop longtemps rester chez le malade (qu'il obligerait ainsi ?) (Quel est son avis, en ces divers cas, s'il s'agit de deux associés qui sont en interdit réciproque ?) Il doit y avoir interdit, selon lui, puisque la Mischnâ dit : « Il leur est défendu à tous deux d'ériger dans la cour commune un moulin, ou un four, ou un poulailler ». Or, ces mots ne sont nécessaires que selon R. Eliézer b. Jacob ; car d'après les autres sages, il va de soi que c'est interdit, puisqu'aux termes de la Mischnâ : « Si 2 associés se sont réciproquement interdit de jouir l'un de l'autre, il leur est défendu d'entrer même dans la cour » ; c'est en raison de l'interdit réciproque, tandis qu'à défaut de ce détail l'indication vague équivalant à l'accord tacite de pouvoir jouir de part et d'autre de choses insignifiantes.

On a enseigné ailleurs ² : Pour certaines choses il y a présomption, et pour d'autres non ; parmi ces dernières, on classe l'érection d'un moulin, d'un four, ou d'un poulailler dans la cour. Or, il s'agit là d'un espace commun à deux associés ; car, pour les sujets énoncés, les associés semblent s'accorder

1. Il ne reste pas même au vendeur la faculté d'y marcher 2. Tr. *Bava bathra*, III, 7.

tacitement à se les abandonner réciproquement comme secondaires. R. Éléazar dit ¹ : l'acte d'élever des volailles dans une cour qui ne vous appartient pas, constitue une présomption de possession (non dans la cour de 2 associés). Cet avis est bien fondé, dit R. Yossé, en vertu de ce dilemme : ou bien l'élevage a eu lieu avec l'autorisation, du propriétaire, et celui-ci ne réclamera rien; ou bien l'élevage a eu lieu sans autorisation, mais aussi sans réclamation du propriétaire, ce qui équivaldra à une présomption de possession.

R. Yoḥanan dit au nom de R. Bania² : les associés peuvent s'empêcher l'un l'autre de se livrer dans la cour commune à des travaux fixes, sauf le lavage, par respect pour les filles d'Israël (pour ne pas les contraindre à avoir une tenue négligée au dehors). Toutefois, objecte R. Mathnia, cette observation est juste dans les localités où les femmes lavent; mais où les hommes lavent, il n'y a pas lieu de l'appliquer, avec cette restriction que le lavage pourra être interdit dans le total de la cour, non dans l'espace des 4 coudées avoisinant l'un des associés (c'est son bien propre). Cependant, si ce dernier espace est en pente, bien qu'il s'agisse des 4 coudées voisines de sa part, le voisin peut l'empêcher, en lui faisant observer que l'eau versée sur le bien de l'autre s'écoule sur son propre terrain. On a enseigné : se tenir à la place du four, ou du poêle, ne constitue pas la présomption (c'est sans conséquence); mais elle est constituée en établissant au-dessus de cette place un objet, si petit fût-il ³. Ainsi, dit R. Zeira, ne fût-ce qu'un mur servant à soutenir le four, il fait supposer (vu son utilité) que le possesseur a donné l'autorisation. R. Yoḥanan dit au nom de R. Yanai ⁴ : les associés d'une cour sont réputés avoir acquis l'un de l'autre les objets mobiliers ⁵; par contre, ils sont mutuellement responsables des dommages qui y surviennent. Il s'agit là, dit R. Aboun b. Cahana, de ce que l'un dit à l'autre : Amoncelle les objets, et je les acquerrai; mais si un vendeur (du dehors) apporte les produits amoncélés, il faut d'abord les prendre pour les posséder. Comme l'un peut arguer qu'il est censé dire à l'autre : « J'entre dans ma part, non dans la tienne », pourquoi le contraindre à céder sa part? Cette obligation se rapporte à ce qui suit (§ 2), où il est dit : « Il peut arguer qu'il passe dans la partie appartenant au voisin, non dans celle de l'homme sur qui porte l'interdit »; malgré cela, celui qui a énoncé le vœu est tenu de vendre sa part, lorsqu'il a dit : « Il te sera interdit de jouir de moi ⁶ »; mais si la formule de vœu est énoncée à l'inverse : « qu'il me soit interdit de jouir de toi », cela ne fait rien (la cession n'est pas obligatoire).

2. Si quelqu'un du dehors s'interdit par vœu de jouir de l'un des 2 copropriétaires de la cour, il ne devra pas pénétrer dans la cour. Selon R. Eliézer b. Jacob, il peut arguer qu'il passe dans la partie appartenant au voisin, non dans celle de l'homme sur qui porte l'interdit.

1. J., *Ibid.* (f. 14b). 2. J., *Ib.*, I, 5 (f. 13a). 3. Il implique l'autorisation, et, par conséquent, une présomption. 4. J., tr. *Bava qama*, III, 8 (f. 3^a). 5. Pour pouvoir en user tour à tour. 6. Il s'agit d'éviter à celui qui est l'objet de l'interdit d'entrer dans la cour et d'en tirer profit indûment.

3. Si quelqu'un s'interdit par vœu de jouir de son prochain lequel possède un bain ou un pressoir loués en ville à un tiers, il sera interdit au premier de faire usage de ces objets, si le 2^e y possède une part non louée (maintenue au propriétaire); au cas contraire, le premier peut en user. Si l'un dit à son prochain : « je m'engage par vœu à ne pas entrer dans ta maison, ni à acheter ton champ », puis le prochain meurt, ou cède son bien à autrui, il sera permis au premier d'y pénétrer, ou de l'acheter. Mais s'il s'engage par vœu à ne pas entrer dans *cette* maison, ou à ne pas acquérir *ce* champ, il ne lui sera jamais permis de modifier ses vues, même après la mort de son prochain, ou après que celui-ci a vendu son champ.

Pour l'interdit à l'égard d'un associé exprimé par un étranger, la cession n'est pas imposée. Pourtant, enseigne R. Hiya, celle-ci sera imposée, si l'interdit provient de quelqu'un qui en a l'habitude. Ainsi, à un tel homme, on pourra dire : « lorsque je suis venu la 1^{re} et la 2^e fois, tu as agi ainsi (par vœu) ; donc désormais, ou délie ton vœu, ou cède ta part. »

De combien devra être la « part non louée » (§ 3), pour interdire au 1^{er} l'usage de l'objet? Ce sera de 1/2, ou 1/3, ou 1/4 (pas moins). Si quelqu'un formule l'interdit par la double expression « ta maison, celle-ci », à quel titre le vœu est-il applicable? Le 1^{er} terme l'emporte-t-il (de sorte qu'en cas de décès du prochain, ou de cession de son bien, il sera permis au 1^{er} d'y pénétrer), ou le second est-il effectif (de sorte que l'accès sera défendu)? De même si la maison est tombée en ruines, dira-t-on que ce n'est plus là la maison désignée du mot « celle-ci », ou non? On peut résoudre cette question à l'aide de ce qu'il est dit : si quelqu'un prescrit à ses héritiers de donner à son fils une maison pour s'y marier, ou à sa fille pour y rester comme veuve, et que la maison tombe en ruines, les héritiers sont tenus d'en ériger une autre audit usage prescrit par le défunt (de même ici, c'est la maison comme fond qui l'emporte). On a enseigné ailleurs¹ : « Si un père dit à son fils : « je t'interdis par vœu de tirer profit de moi », celui-ci pourtant, au décès du père, héritera de lui; mais si le vœu était formulé ainsi : « ni de mon vivant, ni après ma mort », le fils ne pourra pas hériter. » D'autre part, il est vrai qu'il a été enseigné : si la formule de vœu exprime l'interdit (isolément) « de mon vivant », ou (à part) « après mon décès », le fils héritera; mais si le père a dit (à la fois) : « de mon vivant, et après mon décès », le fils n'héritera pas. Mais, c'est secondaire; car on ne saurait dire d'où vient la distinction entre les formules isolées, et celles qui sont réunies. R. Jérémie et R. Yossé disent tous deux : la formule « je m'interdis par vœu de jouir de mes biens que voici, de mon vivant et après ma mort » est inutile, et dès que l'on a employé le terme *ceux-ci*, ils sont interdits au maître de son vivant et après décès. R. Yossé observa que l'on a enseigné au traité *Neziqin* (du droit civil²) le principe

1. Tr. *Bava gama*, IX, 14; J., *ibid.* (f. 7a). 2. *Ibid.*

déjà énoncé ici : « Si l'un dit à son prochain s'engager par vœu à ne pas entrer chez lui ni à acheter son champ, à la mort du prochain ou lors de la cession de ses biens, il sera permis au 1^{er} d'y pénétrer, ou de l'acheter ; mais s'il s'engage par vœu à ne pas entrer dans *cette* maison, ou à ne pas acheter *ce* champ, il ne lui sera jamais permis de changer, même après la mort du prochain, ou à la cession des biens. » Or, au 1^{er} cas, celui qui a formulé le vœu peut y revenir après le décès du prochain, en raison de l'omission du déterminatif *ce*, *cette* ; mais si cette désignation s'y trouve, il sera toujours interdit à l'énonciateur du vœu d'en tirer profit, soit en son vivant, soit après décès (même sans l'avoir spécifié dans son vœu ; de même ailleurs, l'emploi du mot *ceux-ci* suffit à les interdire pour jamais).

(4). Pour celui qui dit : « Que je sois en anathème à toi » (que toute jouissance de moi soit radicalement interdite), cet interdit sera réel. S'il dit : « Sois-moi en anathème », celui contre qui le vœu est prononcé est en interdit. S'il a dit : « Que je te sois en anathème et que tu me le sois », tous deux sont interdits mutuellement. Tous deux peuvent user des objets appartenant en commun aux gens remontant de Babylone ; mais il leur sera interdit de profiter de ce qui est seulement aux habitants de la ville.

Si quelqu'un dit : « Je formule l'interdit par vœu d'être mis à profit, soit par toi, soit par le savant consulté par toi » (à l'effet d'être libéré de ce vœu), il suffit de consulter le sage sur la 1^{re} partie de ce vœu (point capital), et ce sera inutile pour la seconde partie (qui s'éteint). Selon une autre version, il faut consulter tant pour la première partie que pour la seconde ; car, dit Samuel, fils de R. Joseph b. R. Aboun, ce dernier se conforme à l'avis de celui qui dit¹ de se régler d'après la question d'interdit (laquelle, à un moment donné, comportait double vœu) ; mais, d'après son interlocuteur, disant de se référer à l'état du vœu, dès qu'une partie du vœu est levée, le reste l'est aussi (et la consultation est inutile pour le 2^e vœu). Si quelqu'un s'est interdit par vœu de jouir « des *gens* de la ville », puis une personne vient y demeurer, lors des 30 premiers jours d'habitation, il sera permis d'en tirer profit² ; mais si la formule d'interdit parle des *habitants* de la ville, et une personne du dehors vient y demeurer, il sera interdit d'en tirer profit, même pendant les 30 premiers jours. Si quelqu'un dit : « J'interdis tout profit de moi aux gens de ma ville », on ne pourra pas consulter un savant de cette même ville pour obtenir la libération du vœu (car la libération entraîne la jouissance) ; mais s'il a dit : « Je m'interdis de jouir des habitants de ma ville », il pourra consulter un savant de cette ville (qui est tenu de se prononcer à ce sujet, malgré le profit qu'il cause). Selon un autre enseignement, même au 1^{er} cas (en ayant interdit aux gens de sa ville de profiter de lui), on pourra consulter le sage ; car ce

1. Cf. ci-dessus, III, 6 (7). 2. Avant un mois au minimum de séjour, on ne fait pas partie de la ville comme citadin, mais comme habitant. V. Tossefta, ch. 2.

n'est pas considéré comme l'annulation d'un vœu qui le concerne (en raison du doute sur la jouissance). Un vœu formulé par beaucoup de personnes n'est pas libérable ; de même, celui qui s'interdit de tirer nul profit de beaucoup de personnes ne peut pas être délié. Celui qui s'est interdit de jouir du prochain devant lui ne pourra demander d'être délié qu'en sa présence ; si ce n'est pas « devant lui », il pourra le consulter indifféremment, devant lui ou non. Cette particularité est exigible, dit R. Yoḥanan, pour que l'auteur du vœu en ait honte ; selon R. Josué b. Lévi, elle a lieu pour éviter le soupçon d'enfreindre son vœu sans être libéré. Cette discussion est conforme à celle qui a été exprimée¹ sur ce sujet : On a enseigné qu'au jour du *Kippour* (pardon) on doit énoncer le détail de toutes ses actions blâmables ; tel est l'avis de R. Juda b. Bethera ; selon R. Akiba, l'énumération est inutile (afin que la honte stimule le regret). Selon un enseignement, il faudra énoncer les détails sur lesquels porte le vœu (en consultant le sage) ; selon d'autres, c'est inutile. Ainsi, un homme s'était interdit par vœu de se procurer un gain ; il vint consulter à ce sujet (pour sa libération) R. Judan b. Salom, qui lui demanda de quelle façon il s'était interdit le gain. « Je me suis promis de ne rien gagner », répondit l'homme. Mais, répliqua R. Judan, est-ce l'usage humain d'agir ainsi ? Serait-ce l'interdit de profiter du jeu, *καὶ βεῖρης* ? L'homme l'avoua, en s'exprimant ainsi : Béni soit Celui qui aime la Loi et ses sages qui ont énoncé le principe d'avoir à énumérer les vœux lors de la demande de libération.

8 (5). On appelle biens communs à ceux qui retournent de Babylone : la montagne du Temple, les parvis, les puits creusés au milieu de la route. On nomme bien spécial des habitants d'une ville : la voie publique, le bain, la synagogue, l'arche sainte, les rouleaux de la Loi, enfin le legs de sa part future au *Naci*, gouverneur².

(6) Selon R. Juda, il importe peu que le legs s'adresse au *Naci*, ou à un simple particulier. Entre ces 2 dernières façons d'assigner un possesseur futur à ses biens, voici la seule différence : lorsqu'on les lègue au *Naci*, il n'est pas nécessaire de les lui faire acquérir par autrui (en raison de sa dignité) ; tandis que cette intervention est indispensable pour qu'un simple particulier acquière. Selon les autres sages, il faut pour tous que l'acquisition soit faite à l'aide de l'entremise d'un tiers ; et si l'on a parlé de l'offre au *Naci*, c'est seulement parce que c'est le cas le plus fréquent. R. Juda dit : les habitants de la Galilée n'ont pas besoin de mettre de telles donations par écrit, car leurs ancêtres l'ont déjà fait ainsi à leur place.

Voici comment il faut entendre la Mischnâ : une « voie large », que traverse un chemin public, est appelé « commun à ceux qui reviennent de Baby-

1. J., tr. *Yoma*, VIII, 9 (t. V, p. 258). 2. Par suite de cette désignation du possesseur futur, celui sur qui porte l'interdit est censé jouir de ce dernier.

lone ». Un homme ayant consacré une femme pour épouse en lui remettant un rouleau de la Loi (un bien nommé ici : spécial à la ville), R. Schabtāi et R. Hīsa montèrent près de R. Yossé pour lui soumettre ce fait, et il répondit qu'une telle consécration est sans valeur. R. Hiskia dit : j'ai lu la lettre de consultation écrite à ce sujet, et j'y ai vu les mots : « non au delà. » Sur quoi, R. Mena demanda à R. Hiskia ce qu'il faut entendre par ces mots, et R. Hiskia lui répondit : Sur la question posée s'il est permis de consacrer une femme par la remise d'un rouleau public de la Loi, R. Yossé répondit négativement. On vient donc nous indiquer ce fait complémentaire qu'en faisant la consécration même à l'aide d'un tel rouleau privé, elle est sans valeur, et c'est là le sens des mots : « non au delà » (non-seulement).

Quant aux termes (suivants) de la Mischnā, « selon R. Juda, il importe peu que le legs s'adresse au Naci, etc. », il faut les entendre dans ce sens : On devra léguer sa part future au Naci (lorsqu'après s'être interdit tels objets, on veut jouir de quelques-uns).

9 (7). Lorsque quelqu'un, s'étant engagé par vœu à ne jouir en rien de son prochain, n'a pas de quoi manger, celui-ci pourra remettre des comestibles en don à un tiers, et il sera permis au premier d'en user. Ainsi, il était arrivé à quelqu'un, à Ben-Horon, que son père s'était interdit d'avoir de lui aucune jouissance. Comme il mariait son fils, il dit à un voisin : « Que la cour et le repas de noces qu'elle contient te soient remis en don ; mais ce transfert a seulement lieu pour que mon père puisse venir et prendre part à notre repas ». « Si ces biens sont à moi, dit le voisin, je les déclare consacrés au culte divin ». « Mais, lui répliqua le premier, je ne t'ai pas donné mon bien pour que tu le consacres au Ciel ». « Certes, répondit le voisin, tu m'as transmis ton bien dans le seul but que ton père mange et boive avec toi, pour qu'il en résulte une réconciliation entre vous, mais en laissant suspendu sur sa tête le péché d'avoir transgressé son vœu ». Le cas fut soumis à l'appréciation des sages, et ils déclarèrent ceci : Un don qu'il n'est pas loisible au donataire de consacrer au culte n'est pas considéré comme définitif.

R. Yoḥanan dit : d'après la réponse du voisin, « si ces biens sont à moi, je les déclare consacrés au culte divin », on infère que c'était un savant¹. Hillel l'ancien avait 80 couples de disciples, dont le plus important était Jonathan b. Uziel, et le moindre R. Yoḥanan b. Zacaï². Un jour, Hillel tomba malade, et tous ses disciples allèrent lui rendre visite. Seul R. Yoḥanan b. Zacaï resta à l'écart. Hillel leur dit : où se trouve le plus petit d'entre vous, qui est un père pour la sagesse, un modèle pour sa génération, et mériterait d'être appelé le plus grand d'entre vous ? Il est dans la cour, répondirent-ils.

1. Le voisin savait que, par sa consécration, le 1^{er} ne consentirait pas à son mode de donation, 2. B., tr. *Succa*, f. 21 ; cf. Grætz, *Geschichte*, t. IV, p. 422.

Qu'il entre, dit Hillel. A son entrée le maître s'écria : *Pour accorder du bien à ceux qui m'aiment, et je remplirai leurs trésors* (Prov. VIII, 21). Sur l'avis de R. Yoḥanan, que d'après la réponse énoncée dans la Mischnâ on reconnaît celle d'un savant, R. Yossé b. R. Aboun ajoute qu'un fait se passa ainsi : Le père de Jonathan b. Uziel¹, après lui avoir interdit à jamais de tirer un profit de ses biens, les légua par écrit à Schamaï. Celui-ci, à son tour en vendit une partie, consacra une autre partie au culte, et fit don du reste audit Jonathan (dans l'hypothèse que le père de ce dernier avait eu une telle intention par son legs), et il dit : celui qui critiquerait ce don (en invoquant l'interdit par le père) devra d'abord reprendre aux acquéreurs la part vendue, et au trésor sacré ce qui lui est dévolu (ce qui est impossible), puis reprendre à Jonathan le don (dont j'ai le droit de disposer). R. Jérémie objecta (contre l'observation finale de la Mischnâ, qu'un don ne pouvant être consacré par le donataire n'est pas considéré comme définitif) : est-ce à dire que l'on ne peut pas faire un don à condition de ne pas le consacrer au culte ? (N'est-il pas admis qu'un tel don, ne pouvant être consacré par celui qui le reçoit, est valable, même à condition de le restituer ?) Voici, en effet, comment il faut entendre la Mischnâ : tout don analogue à celui de Ben-Ḥoron, remis avec une arrière-pensée (de mettre le père à même d'assister au repas), n'est pas valable, comme la consécration de ce don ne serait pas effective.

CHAPITRE VI

1. Celui qui s'interdit par vœu de manger de ce qui est cuit peut manger du rôti ou du bouilli. A celui qui formule le vœu de ne pas goûter aux mets cuits, il sera interdit de manger d'un plat cuit mince², mais il lui sera permis de manger d'un plat épais (consistant). Il lui sera permis de manger un œuf à gober (τρωμήϊόν), ou une courge roussie dans les cendres chaudes.

2. A celui qui s'interdit par vœu de manger de la cuisson d'une marmite, il est seulement défendu d'user de ce qui a bouilli là. Mais lorsqu'il dit : « je déclare m'interdire par vœu de goûter à ce que l'on met dans le pot », il lui sera défendu de toucher à tout ce que l'on cuit au pot.

³ — Celui qui s'interdit par vœu de manger de ce qui est cuit peut-il manger un objet fumé, ou de ce qui est frit à la poêle, τήγχνον, ou d'un mets qui a été cuit aux eaux chaudes (thermes) de Tibériade ? De même, les rabbins de Césarée ont demandé si un mets fumé est considéré comme une cuisson faite par des païens (et interdite en ce cas), ou comme cuisson interdite au Sabbat, ou comme cuisson interdite en cas de mélange de chair avec du

1. V. B., tr. *Bava bathra*, f. 133^b. 2. En bouillie. 3. En tête est une page traduite tr. *'Eroubin*, III, 1 (t. IV, p. 223).

lait? Enfin donne-t-elle au mets ce caractère de réalité (non passagère) qui entraîne l'obligation des dîmes? Et, par contre, celui qui s'interdit de manger d'un mets fumé peut-il manger un mets cuit? (questions non résolues). R. Aba b. Juda au nom de l'école de R. Aḥaï dit : un mets farineux cuit n'est pas considéré comme cuisson interdite, si elle émane des païens, et il peut servir (le cas échéant) à constituer la conjonction symbolique des cours, par l'union des mets, pour le transport sabbatique. R. Yossé b. R. Aboun dit au nom de R. Houna¹ : tout aliment que parfois l'on mange cru n'est pas interdit s'il est bouilli par un païen, et il peut servir à la jonction symbolique des distances. Celui qui s'est interdit de manger d'un mets cuit, peut-il manger d'un plat épais? On peut résoudre cette question à l'aide de ce qu'il est dit ici : « il sera interdit de manger d'un plat cuit mince, mais il sera permis de manger d'un plat épais » ; or, si l'interdit des mets cuits, qui comprendront le rôti et le bouilli, n'implique pas un plat épais (qui reste permis) ; à plus forte raison ce dernier sera permis en cas d'interdit de « ce qui est cuit », dont l'ensemble ne comprend pas le rôti et le bouilli. Mais établit-on le raisonnement par *à fortiori* pour les vœux? Voici donc comment il faut s'exprimer : la formule d'interdit « des mets cuits », qui comprennent le rôti et le bouilli n'implique pas la défense du plat épais ; mais la formule d'interdit « de ce qui est cuit », qui n'implique pas le rôti et le bouilli, laisse libre de manger d'un plat épais (il est permis aux 2 cas). On a enseigné : il lui sera interdit toutefois de manger du blé vert, *ἀθήνη* ; car les malades ont l'habitude d'en manger avec du pain (c'est donc un mets cuit). R. Ḥisda dit : il lui est défendu de manger un œuf échaudé, que le malade mange avec du pain. « Il lui sera permis de manger un œuf à la coque », *ῥοφητόν* (aisé à gober), « ou une courge roussie dans les cendres » ; c'est le cas d'une courge amère, dit R. Ḥanina, adoucie aux cendres chaudes.

Qu'appelle-t-on « bouilli »? P. ex. de la bouillie d'épeautre (*alica*), de froment (*τράγος*), de grains déliés (*πιπύνη*), de gruau, de seigle, d'orge, ou de riz. Si quelqu'un s'est interdit par vœu de goûter aux mets « que l'on met dans le pot », il lui sera défendu aussi de manger ceux que l'on met dans la marmite (*λαπίς*) ; mais si par vœu il s'est interdit de manger les mets mis à la marmite, il pourra manger ce que l'on met au pot, car tout mets mis au pot peut aussi être placé dans la marmite. Par contre, certains mets ne peuvent être cuits qu'à la marmite, non au pot, et tel est p. ex. le déchet de la plante dite menthe. A celui qui s'interdit de manger ce qui est *cuit* au four, le pain seul est défendu ; mais si l'on s'est interdit ce que l'on *fait* (apprête) au four, tout ce qui se fait là sera défendu.

3. A celui qui fait vœu de s'abstenir de tout produit confit, il est seulement défendu de manger des légumes confits. Mais s'il déclare « ne pas vouloir goûter à un produit confit », toutes les sortes lui seront interdites.

1. J., tr. *Sabbat*, I, 7 (t. IV, p. 19).

(4) A celui qui fait vœu de s'abstenir de ce qui est bouilli à l'eau, il est seulement défendu de manger de la viande ainsi passée à l'eau; mais s'il déclare « ne pas vouloir goûter à un produit bouilli », tous les mets bouillis lui seront interdits.

(5) A celui qui fait vœu de s'abstenir des rôtis, il est seulement défendu de manger de la viande rôtie, selon l'avis de R. Juda; mais s'il a déclaré « ne vouloir goûter à aucun rôti », tout objet rôti lui sera interdit. Celui qui s'interdit par vœu de manger des salaisons ne pourra pas manger de poisson salé (seul défendu); mais s'il a déclaré « ne pas vouloir goûter aux salaisons, toutes les salaisons lui seront interdites —¹.

4 (6). A celui qui déclare « ne pas vouloir goûter *au* poisson ou *aux* poissons », toutes les sortes seront interdites, soit les grands, soit les petits, salés ou non², vivants ou cuits; mais il lui sera permis de manger des parts de Triton (ou thon) et de la marinade. Celui qui fait vœu de ne pas manger des mélanges de poissons coupés, ne pourra pas manger des parts de Triton, mais pourra manger de la marinade et de la saumure. Enfin, celui qui s'est interdit par vœu de manger des parts de Triton pourra manger de la marinade, ou de la saumure³, ἀλμυρίς.

5 (8). A celui qui s'est interdit par vœu de boire du lait, il est permis de boire du lait caillé⁴; R. Yossé l'interdit. Celui qui a fait vœu de ne pas boire du lait caillé peut boire du lait. Aba Saüldit : celui qui s'est interdit par vœu de manger du fromage ne pourra en manger ni blanc, ni salé.

6. Celui qui s'est interdit la viande peut boire du bouillon, ou le résidu au fond du pot; R. Juda le défend, en racontant que R. Tarfon lui

1. La *Guemara* sur cette dernière phrase est traduite ci-dessus, III, 4.

2. Dans son commentaire sur la *Mischnâ*, Maïmonide traduit notre terme par « une chose sans goût. » Pour le même mot, un ms. hébreu de la B. N., n° 328, ajoute un équivalent arabe (omis dans les éditions) : **הפֿטֿה**, dans le sens de vil, insignifiant. Raschi ne l'explique pas. 3. Ce terme, observe Maïmonide, est le même en arabe qu'en langage talmudique (ce qui n'est pas étonnant, en raison de son origine étrangère que Maïmonide ignorait). Les éditeurs du comment. de Maïmoni, trompés sans doute par la syllabe initiale qu'ils ont supposée arabe (au lieu d'être grecque), ont forgé le mot **הלנמארי**, équivalence que l'on ne retrouve ni dans le ms. hébreu, n° 328, ni au ms. arabe, n° 578. 4. A vrai dire, il s'agit moins de petit lait que de la sérosité, *serum*, qui s'écoule du fromage blanc, à peine coagulé. Dans son commentaire, Maïmonide donne l'équivalent arabe, qui a été défiguré, non seulement dans les éditions qui ont **מיכח**, mais déjà dans les mss. Ainsi, le ms. hébreu-arabe à Londres, *British Museum*, Oriental mss., n° 2391, a **מיס** (par confusion de la finale avec **ס**); celui de la B. N., n° 578, a : **מיסס**; le ms. n° 328 a déjà mieux : **מיסס**. Le terme en question doit être **מלל**, *serum lactis* (*quod effluit dum exprimitur caseus mollis*), dit Freytag, d'après le Kamous. Il faut noter encore qu'au lieu du terme chaldéen *qôs* (non *qôm*, qu'obtinent la plupart des éditions), le ms. précité, n° 328, a : *qênos*.

interdit même de manger des œufs qui auraient cuit dans ce bouillon. La règle est bien telle, lui répliquèrent les autres sages, lorsque la formule du vœu dit : « Que cette viande me soit interdite », car lorsqu'on fait vœu de ne pas jouir de tel objet et qu'il se mêle à un autre, dès qu'il y a communication de goût, le 2^e objet aussi devient interdit.

Au sujet du poisson (§ 4), on a enseigné que R. Simon b. Eléazar dit ¹ : si quelqu'un s'interdit par vœu de goûter *du* poisson, il lui sera défendu de manger des grands, mais les petits lui restent permis ; s'il s'interdit de goûter *des* poissons (au pluriel), toutes les sortes lui seront défendues, soit les grands, soit les petits ; si enfin il dit faire vœu de ne pas manger de la collectivité de (petits) poissons, le *χαλκίς* seul (alose) est défendu. Qu'entend-on par grands poissons et petits poissons ? On peut répondre à cette question d'après ce qu'a dit R. Zeira : « Si je mange un poisson quelconque qui pèse moins d'une livre (litra), c'est comme si je mangeais du *χαλκίς* » (lequel pèse moins qu'une livre) ; de même ici, pour la distinction entre grands et petits, la même mesure sert de limite. — « Il lui sera permis de manger des parts (coupées) de Triton » ; c'est donc seulement s'il n'est pas coupé que c'est interdit (quoique ce soit l'appellation d'une autre sorte). Mais, dit R. Jérémie, R. Zeira a fait sur ce sujet l'objection suivante : N'est-ce pas contraire à l'avis de R. Yoḥanan qui a dit : qu'en fait de vœux on tient compte du langage usuel des hommes ? (Le triton n'est-il pas compris dans la classe générale de poissons, que cet homme s'est interdits ?) N'arrive-t-il pas que si un homme dit à son prochain de lui acheter du *Noun* (poisson), celui-ci lui achète un *χαλκίς* ? (donc, par *Noun*, on entend même le plus petit poisson). R. Abin le déduit de la suite (fin) de la même Mischnâ, disant : « Celui qui a fait vœu de ne pas manger des parts de Triton peut manger de la marinade et de la saumure » ; si donc le vœu porte sur du triton non coupé, lesdites sauces sont interdites. De même (pour les poissons coupés), R. Zeira objecta encore : cet avis de la Mischnâ n'est-il pas opposé à celui de R. Yoḥanan, qui dit qu'en fait de vœux on tient compte du langage usuel des hommes ? Or, n'est-il pas d'usage, lorsqu'on dit à son prochain de vous acheter du triton, qu'il vous achète un mélange de poissons coupés ? C'est que là on donne précisément ce nom au triton.

Le vœu relatif « au lait » (§ 5) ne porte pas sur le petit lait, ou caillé ; mais R. Yossé interdit aussi ce dernier, parce qu'il porte le même nom original que l'interdit. Cependant, selon l'avis de R. Yossé, l'interdit de boire du vin ne porte pas sur le vin cuit (malgré la dérivation du nom) ? C'est qu'on lui donne aussi un autre nom (*Ḥamar*). Voici, à ce sujet, la règle générale énoncée par R. Simon au nom de R. Josué ² : tous les produits qui peuvent, par un procédé, être rendus aptes à la consommation, comme les fruits non rédimés qu'il suffit de rédimier, ou la seconde dime qu'il faut consommer à Jé-

1. Tossefta à ce tr., ch. 3. 2. J., tr. *Schebiith*, VI, 3 (t. II, p. 385) ; passage à corriger selon la présente version.

rusalem, ou les saintetés que l'on doit racheter contre des objets profanes, ainsi que les gerbes nouvelles à libérer par l'offre de l'*omer* (prémices) au Temple, ne sont jamais annulés, quelle que soit la quantité de ce qui les entoure, selon les sages ; ainsi, la moindre parcelle reste indépendante dans un mélange en cas de conformité de l'espèce ; mais lorsque l'espèce environnante diffère, on a égard à la propagation du goût ¹. Pour ce qui ne peut pas devenir propre à la consommation, comme p. ex. l'oblation sacerdotale ², ou la parcelle de pâte, *Halla*, ou les fruits des trois premières années de plantation, ou les produits de plants hétérogènes, les sages ont adopté une mesure (quant au mélange), savoir : s'il y a unité d'espèce, la moindre parcelle d'interdit reste insoluble, et lorsqu'il n'y a pas unité d'espèces, cela dépend du maintien ou de la disparition du goût de l'interdit ³. En cas de mélange avec un produit soumis au vœu, comment considérer les vœux en question ici ? Comme produits susceptibles de devenir aptes à la consommation, ou non ? (Admet-on que la libération du vœu par le sage se réfère seulement à l'avenir, sans être rétroactive ?) Ne te semble-t-il pas que l'on compare ces vœux aux produits susceptibles d'appropriation, et pourtant il a été dit ailleurs ⁴ : l'intervention du sage fait disparaître le principe même du vœu (comme si celui-ci n'avait jamais existé) ? C'est que, fut-il répliqué, cette disparition a seulement un effet futur (non au passé). Les vœux cités dans notre Mischnâ sont semblables aux produits non susceptibles d'être appropriés à la consommation, comme il a été enseigné ⁵ : « Les produits des semences d'oblation restent comme celle-ci (reviennent au cohen), tandis que les produits de ces produits sont profanes (accessibles à tous) ; les produits d'objets inaffranchis, ceux de la 1^{re} dîme, des pousses de 7^e année agraire, de l'oblation sur les produits du dehors de la Palestine, du mélange interdit et des prémices, sont tenus pour profanes ; les produits au 2^e degré de fruits consacrés ou de la 2^e dîme sont profanes, sauf qu'il faut les racheter selon leur valeur au moment de la semaille. » Or, on a enseigné à ce sujet : c'est vrai seulement (d'admettre comme profanes les produits des produits) pour les objets dont la semence se dissout dans la terre ; mais lorsqu'elle ne s'y dissout pas, les produits restent sacrés et interdits. De plus, il faut observer plus de sévérité pour ces produits, puisque R. Zeira a dit au nom de R. Jonathan : si l'on arrache de la terre un oignon provenant de plants hétérogènes dans la vigne, que l'on replante ailleurs, quelle que soit la quantité de son augmentation, l'oignon reste interdit, car le produit d'un interdit ne saurait faire disparaître sa nature d'interdit ⁶. Quant à ce que notre Mischnâ considère un tel mélange à l'égal de ce qui est susceptible d'être rendu apte à la consommation, puisqu'il y est dit

1. Il faut voir s'il s'est maintenu, ou s'il a été absorbé par l'autre espèce.

2. La gravité de ces 2 derniers interdits est telle qu'il faut 201 parts pour l'annuler. 3. Cf., tr. *Orla*, II, 7. 4. Ci-dessus, tr. *Kethouboth*, VIII, 9. 5. Tr.

Troumoth, IX, 4 (t. III, p. 110). 6. Ce n'est donc pas analogue à ce qui est susceptible d'amélioration.

ensuite : « lorsqu'on fait vœu de ne pas jouir de tel objet et qu'il se mêle, dès qu'il y a simple communication de goût, le second objet aussi devient interdit » (à défaut de quoi, ce n'est pas interdit). On peut répondre à cela que la divergence d'espèces les rend égales à ce qui est susceptible d'appropriation (voilà pourquoi le mélange serait permis, s'il n'avait pas le goût du mets interdit, à l'instar de ce qui est apte à l'appropriation).

7. Malgré le vœu de s'abstenir du vin, il est permis de manger un mets qui a le goût du vin. Mais si l'on a fait vœu de « ne pas goûter à ce vin » et qu'il tombe dans un mets, dès qu'il y a eu communication de goût du vin, le plat devient interdit. Celui qui s'interdit par vœu de manger des raisins peut boire du vin ; celui qui s'interdit de manger des olives peut user d'huile. Mais s'il a dit : « je m'engage par vœu à ne pas goûter à ces olives, ou à ces raisins », soit les fruits désignés, soit d'autres analogues lui seront interdits.

8 (7). Celui qui s'est engagé par vœu à ne pas manger de dattes peut en consommer le miel ; celui qui s'est interdit de manger des verjus peut boire le vinaigre qui en provient. R. Juda b. Bethera établit cette règle : pour tout ce qui garde son nom original, lorsqu'on a exprimé le vœu d'abstention, le produit qui en dérive sera également défendu ; les autres sages permettent d'user de ce dernier.

9. Celui qui fait vœu de s'abstenir du vin peut boire du jus de pommes ; celui qui s'est interdit l'huile peut user de l'extrait de sésame (pavot) ; celui qui s'est interdit le miel (ordinaire) peut user du miel de dattes ; celui qui s'est interdit le vinaigre peut user du produit des verjus ; celui qui s'est interdit l'ail peut manger des porreaux (*capitatus*) ; celui qui s'est interdit les légumes verts (sans autre désignation) pourra manger les légumineux des champs, parce que ceux-ci ont un nom complémentaire.

R. Ila dit : Comme dans la formule d'interdit du vin (§ 7) se trouve énoncé le déterminatif *ce* (spécifié), le vin lui-même devient interdit, ainsi que tout profit à en tirer (en cas de mélange à un mets). On a enseigné¹ que R. Simon b. Eléazar explique ainsi la suite de cette Mischnâ, en fait d'interdit par vœu : pour tout produit qu'il est d'usage de manger et dont l'extrait est aussi comestible, le vœu d'interdit de l'objet même laisse libre ce que l'on en tire ; à l'inverse, si l'on s'est interdit par vœu l'extrait de ce produit, celui-ci même reste libre ; tels sont, par exemple, les olives et les raisins. D'autres fois, le produit même sera un objet de consommation, non l'extrait ; en ce cas, le vœu d'interdit de manger le produit n'implique pas que l'extrait soit défendu, ce qui est par exemple le cas pour les mûres. Enfin pour un produit qu'il n'est pas

1. Tosselta à ce tr., ch. 3.

d'usage de consommer lui-même mais dont l'extrait est utilisé, le vœu énoncé à cet égard portera exclusivement sur l'extrait. Quel est le produit de cette nature? Ce sont, dit R. Yossé b. R. Aboun, les plantes de jardin, que l'on ne mange pas (mais dont on utilise la sève).

Comme R. Yossé justifie plus haut (§ 6) l'interdit du petit lait, en raison du nom originaire interdit (le lait), de même ici (§ 8) R. Juda b. Bethera maintient l'interdit pour le dérivé (miel ou vinaigre) « qui garde son nom originaire », par descendance. Il y a lieu de croire que R. Juda b. Bethera adopte l'avis exprimé plus haut par R. Yossé, tandis que celui-ci n'adopte pas forcément l'avis de R. Juda b. Bethera. Ainsi, R. Juda b. Bethera se range à l'avis de R. Yossé, car s'il déclare interdit dans notre Mischnâ ce « qui garde le nom originaire » par descendance, à plus forte raison admet-il cet avis pour le nom originaire par ascendant; mais, à l'inverse, R. Yossé ne partage pas forcément l'avis de R. Juda b. Bethera, parce qu'il applique seulement le nom originaire par ascendance, non par descendance.

La Mischna (§ 9) permet (à celui qui s'est interdit l'ail) « de manger des porreaux », dans les localités où l'on ne donne pas aux porreaux le nom d'ail; mais lorsqu'on leur donne ce nom, on ne leur applique pas ladite autorisation (et ils restent défendus). Il en résulte cette déduction que, même dans les localités où l'on donne aux porreaux le nom d'ail, et l'interdit a été formulé pour ce dernier, l'usage des porreaux reste permis (l'interdit ne porte que sur l'ail spécial). « Celui qui s'est interdit les légumes verts (sans autre désignation) pourra manger les légumineux des champs, parce que ceux-ci ont un nom complémentaire. » Toutefois, il a été enseigné à ce propos : celui qui en la 7^e année agraire s'interdit les légumes verts (non cultivés alors dans les jardins) ne pourra pas consommer alors les légumineux des champs. -¹

R. Méir exposa l'exégèse suivante. Comme il est dit (II Rois, IV, 42) : *Un homme vint de Baal-Schalicha et apporta à l'homme divin un pain de prémices et 20 pains d'orge, etc.* Or, nul terrain n'était plus précoce en Palestine, pour la maturité du blé, que le territoire à l'entour de la ville de Baal-Schalicha; pourtant, on ne vit murir que l'espèce citée (l'orge). *Il apporta à l'homme divin*, est-il dit. Quand? Ce ne fut certes qu'après la remise de la gerbe d'omer, puisqu'il est dit aussitôt (ibid.) : *donne-les au peuple, qu'il mange.* C'est donc qu'il y avait toutes les conditions réunies (de maturité et de saison avancée), pour déclarer l'année embolismique (et harmoniser l'année solaire avec l'année lunaire); pourquoi Elisée ne procéda-t-il pas à cette déclaration? C'est que (malgré tous ces indices) l'année n'était pas avancée; et en raison de la famine qui dominait alors, tous se hâtaient de courir en grange y amonceler le blé (par avance). -²

On ne rendra pas l'année embolismique ³ avant le nouvel-an (par le redou-

1. Suit un passage traduit au tr. *Péa*, V, 1 (t. II, p. 66). 2. Suit une page traduite tr. *Pesahim*, IX, 1 (t. V, p. 136). 3. J., tr. *Synhédrin*, I, 2 (f. 18^e); B., *ib.*, f. 12.

blement du mois précédent) ; et, en cas de fait accompli, il reste sans valeur pour la suite. Cependant, pour les cas de force majeure (que l'obstacle venant des païens empêche alors la fixation des fêtes), il a été établi que l'intercalation se fera au besoin de suite après le nouvel-an, bien qu'en thèse générale l'embolisme porte (le cas échéant) sur le mois d'Adar. — ¹.

On ne déclare l'année embolismique qu'en Judée ; cependant, si ce fait a été accompli en Galilée, il est aussi valable. R. Hanania habitant d'Ono atteste que si l'on ne peut pas procéder à cette déclaration en Judée, il est permis de l'annoncer en Galilée ; et bien qu'en principe on ne doive pas le déclarer en Galilée, un tel fait accompli là sera maintenu valable. Mais on ne devra pas y procéder hors de la Palestine, et un tel fait accompli là ne sera pas maintenu comme valable ² ; toutefois, ce n'est vrai qu'en cas de possibilité de déclaration en Palestine ; mais lorsque c'est impossible en ce pays, ce sera permis aussi au dehors. Ainsi, Jérémie, Ezéchiel, Baruch, ont déclaré l'année embolismique hors de la Palestine (vu l'impossibilité d'agir autrement qu'en exil), et c'est ce que fit aussi Hanania, neveu de R. Josué. A ce propos, Rabbi lui adressa trois lettres par R. Isaac et R. Nathan : dans l'une, il célébrait la sainteté de Hanania (faisant son éloge) ; dans la seconde il écrivit : « Les agneaux (élèves) que tu as laissés ici sont devenus des boucs » (ils ont grandi, comme p. ex. les porteurs, R. Isaac et R. Nathan, qui méritent des égards) ; enfin, dans la troisième, il dit : « Si tu n'acceptes pas pour toi (et tes subordonnés) l'ordre des fêtes selon notre fixation ³, va au désert des ronces ⁴, sois le sacrificateur, et que Neḥonias asperge le sang de tes victimes (soit ton aide). » En lisant la première lettre, Hanania fit honorer les porteurs ; en lisant la seconde, il leur renouvela les honneurs ; mais en lisant la troisième, il voulut les conspuer. Tu ne le peux plus, lui dirent-ils, car tu nous as déjà grandement honorés. Sur quoi R. Isaac se leva, et, invoquant le texte biblique, demanda s'il est écrit dans la Loi : Voici les fêtes de Hanania, le neveu de R. Josué ? Non, dirent les assistants, il est écrit (Lévit. XXIII, 44) : *les fêtes de l'Éternel* (non celles de Hanania). C'est chez nous, répliqua R. Isaac, que ces fêtes sont telles (non chez vous, où le comput a une origine non-palestinienne). Puis, R. Nathan se leva à son tour et acheva cette exégèse en disant : est-il écrit que la Loi sortira de Babel et la parole divine du fleuve Pekod ? Non, fut-il répondu, il est dit (Isaïe, II, 3) : *car la Loi sort de Sion et la parole divine émane de Jérusalem*. C'est le cas chez nous, répliqua R. Nathan (par notre fixation intérieure du comput). R. Hanania alla alors protester contre cette mesure de Rabbi auprès de R. Juda b. Betherà à Necibin, qui lui dit : c'est eux qu'il faut suivre (Rabbi et ses disciples). Mais, répliqua R. Hanania, ne sais-je pas qui j'ai laissé là-bas ? Comme alors ils n'étaient pas encore très capables, qui m'assure que ce sont des savants, capables d'établir

1. Suit un passage traduit au tr. *Schebiith*, X, 2 (t. II, pp. 425-6). 2. Pirké R. Eliézer, ch. 8. 3. « Si tu veux te soustraire à notre comput, sors de notre giron. » 4. Genèse, L, 10.

les calculs du calendrier aussi bien que moi? — Crois-tu, riposta R. Juda, parce que tu dis qu'ils ne sont pas aussi savants que toi, qu'ils t'écouteront? Au contraire, précisément parce qu'ils prétendent savoir calculer comme toi, on les écoutera de préférence (ayant établi le comput en Palestine même). Sur quoi, R. Juda monta à cheval faire connaître au loin (annonça aux juifs en exil l'époque des fêtes); où il put arriver, on rétablit les dates (correctement); mais où il ne put pas arriver, on les célébra avec incorrection (selon le faux comput).

Il est écrit (Jérémie XXIX, 1); *Jérémie envoya au reste des anciens de la captivité*. Du terme *reste* (superflu) on déduit que l'Eternel semblait dire ceci : J'ai *beaucoup* d'affection pour les anciens de la captivité, et pourtant je préfère encore un petit groupe de Palestiniens au grand Synhédrin complet hors de la Terre-Sainte. Il est dit (II Rois, XXIV, 14) : *Avec les charpentiers et les serruriers au nombre de mille*¹; comment donc se fait-il qu'ici il soit tenu si peu de compte des sages du dehors? R. Berakhia, au nom de R. Helbo, et les autres sages sont en désaccord à ce sujet : selon le premier, chacune de ces deux catégories s'élevait au chiffre de mille (et les premiers se sont trouvés absorber les suivants); selon les autres sages, il n'y avait en tout que mille (selon eux, il y a équivalence entre les deux séries). R. Berakhia dit au nom de R. Helbo que l'on entend par là les compagnons d'étude; selon les autres sages, ce sont les préposés (βουλευται) aux corps de métier (et, par conséquent, inférieurs aux sages en savoir religieux). Lorsque R. Oschia recevait à En-Tab les témoignages au sujet de la néoménie, il prémunissait les témoins de bien songer à la gravité de leur déposition (en raison de la reproduction de cet avis par tous les autres messagers) et au préjudice qui peut en résulter pour le salaire mensuel des ouvriers (si le mois est diminué ou augmenté d'un jour). S'il en est ainsi, dit R. Abina, il faut aussi faire ressortir qu'il peut y avoir une conséquence de condamnation capitale, car si un homme a cohabité avec une fiancée âgée de 3 ans et un jour, il est passible de la lapidation; mais si le tribunal, après délibération, décide d'augmenter le mois précédent d'un jour, l'époque qui entraîne la peine capitale n'est pas atteinte, et l'homme échappe à la lapidation. R. Abin interprète ainsi² ce verset (Ps. LVII, 3) : *J'invoque le Dieu d'en haut, qui achève* (défend) *ma cause*; si une fille (en cas de cohabitation) a juste trois ans et un jour (à la fin d'une année lunaire imparfaite) lorsque le tribunal se propose d'accroître l'année d'un mois, la virginité revient à l'enfant déflorée; au cas contraire, elle ne revient pas.

10. Celui qui fait vœu de s'abstenir de choux (κράμβη) ne pourra pas manger non plus d'asperge (ἀσπράγγος, comprise dans le premier genre); mais celui qui fait vœu de s'abstenir de ce dernier légumineux (spécial) peut manger des choux. Celui qui s'interdit des pois cassés ne peut pas

1. Pris au dehors. Allusion aux savants, qui sont comparés à des ouvriers.

2 V. ci-dessus, tr. *Kethouboth*, I, 2, fin; tr. *Synhédrin*, I, 2.

manger de bouillie (semblable d'aspect); R. Yossé l'autorise. Celui qui s'interdit de la bouillie peut manger pourtant des pois cassés¹, mais non des oignons écrasés²; R. Yossé permet aussi ces derniers. Celui qui s'interdit: les oignons peut manger de la bouillie.

11. Celui qui s'interdit les lentilles ne mangera pas non plus de lentilles écrasées au miel; R. Yossé le permet. Mais si l'on s'interdit cette dernière sorte, les lentilles en général sont permises. Celui qui s'interdit de goûter au froment ne devra manger ni farine, ni pain. Celui qui s'interdit de goûter aux pois cassés ne pourra en manger ni crus, ni cuits. R. Juda cependant dit: celui qui s'est interdit par vœu de goûter aux pois cassés, ou au froment, pourra les mâcher à l'état cru.

Pourquoi R. Yossé permet-il ici le dérivé, qu'il interdit plus haut (§ 6)? Là (pour le lait), c'est en raison du nom originaire de l'interdit (le lait). Aussi, selon R. Yossé, celui qui s'est interdit par vœu de boire du vin pourra boire du *conditum* (vin épicé, qui ne porte plus le nom d'origine). « Celui qui s'interdit de manger des pois cassés ne peut pas manger de bouillie », pourvu que la majeure part se compose de pois (c'est le motif de l'interdit). « Celui qui s'interdit de la bouillie ne peut pas manger d'oignon écrasé », à supposer aussi que la majeure part de ladite bouillie se compose du même élément. Or, d'où vient qu'en cas d'interdit de la bouillie, il soit défendu de manger des oignons, tandis qu'il est permis de manger des pois? C'est que, pour l'oignon (joint à bien des plats), on se réfère au goût; tandis que pour les pois (qui ne forment pas le seul mode de bouillie), on tient compte de la majeure part. — R. Yassa étant allé rendre visite à R. Yossé, celui-ci lui offrit des lentilles grillées, pulvérisées, pétries au miel et frites à la poêle. Voilà, dit-il, les *Aschischin* (lentilles au miel) dont parlent nos sages (§ 11).

On a enseigné que R. Juda dit³: celui qui s'interdit par vœu de goûter à un pois ne pourra pas les mâcher, mais il lui sera permis de manger une purée composée de pois réduits; celui qui s'interdit *les* pois ne pourra pas les manger en purée, mais il peut en mâcher un à un. Celui qui s'interdit de goûter à un grain de froment ne pourra pas le mâcher, mais il lui est permis de manger du pain; si l'interdit porte sur *les* froments, il lui sera défendu de manger du pain, mais il lui sera permis de mâcher des grains isolés. Pourquoi la Mischnâ défend-elle le pain à celui qui s'est interdit *un* grain de froment? (N'est-ce pas un composé de beaucoup de grains)? C'est que, répond R. Yossé, les hommes ont l'habitude, en voyant du pain blanc, de s'écrier: Béni soit celui qui a créé *ce* froment (on emploie le singulier pour un pain entier).

1. Quoiqu'ils servent parfois à la bouillie et sont souvent joints au mets, d'ordinaire on les emploie à part. 2. Joints d'ordinaire au mets. 3. Tossefta à ce tr., ch. 3. La version du présent texte est opposée à la Mischnâ, observe le *Qorban 'éda*.

CHAPITRE VII

1. Celui qui fait vœu de ne pas manger de légumes verts, pourra manger des courges ; R. Akiba le défend. Mais, objectèrent les autres sages à R. Akiba, n'arrive-t-il pas, lorsqu'on charge quelqu'un d'aller acheter un légume vert, que celui-ci vous réponde n'avoir trouvé que des courges¹ ? C'est vrai, répliqua R. Akiba ; mais l'envoyé ne répond pas n'avoir trouvé qu'un légume sec : c'est donc que les courges font partie des légumes verts, laquelle classe ne comprend aucun farineux (légume sec). De même, la fève égyptienne fraîche lui est interdite, non celle qui est sèche.

On a supposé que « R. Akiba le défend », parce que, selon lui, l'envoyé peut dire à son gré avoir trouvé (des courges), ou n'avoir pas trouvé (des légumes verts). S'il en est ainsi, celui qui s'est interdit par vœu de manger de la viande ne devrait pas non plus pouvoir manger de poissons, ni de sauterelles², par la raison que lorsqu'on prie son prochain d'acheter de la viande, il lui arrivera de répondre n'avoir trouvé que des poissons ? Non, le motif est celui qu'énonce R. Akiba, savoir « que les courges font partie des légumes verts » ; tandis que, selon les autres sages, elles ne font pas partie des légumes verts. Il en est de même pour le droit civil : lorsqu'on a vendu les légumes d'un jardin et que parmi elles il y a des courges, selon R. Akiba, elles font partie du total vendu ; selon les autres rabbins, elles n'en font pas partie, ainsi que sous le rapport des fruits abandonnés et des consécérations³. R. Jacob b. Aha ou R. Hiya dit au nom de R. Yoḥanan : l'avis exprimé ici par le sage isolé (R. Akiba) est conforme à l'avis anonyme dans l'enseignement suivant, et l'avis isolé dans cet enseignement (R. Simon b. Gamaliel) est conforme à l'avis anonyme énoncé ici (par les sages) ; or, on a enseigné⁴ : Celui qui s'interdit de manger de la viande ne pourra manger d'aucune espèce de viande, et il ne pourra manger ni de la tête, ni des pieds, ni des entrailles, ni de l'œsophage, ni du cœur, ni du foie ; il lui sera seulement permis de manger de la chair de poisson, ou de sauterelles. Selon R. Simon b. Gamaliel, un tel interdit entraîne la défense de toutes sortes de viande, mais il est permis de manger la tête, les pieds, les entrailles, l'œsophage, le cœur, le foie. De même, R. Simon b. Gamaliel dit : les entrailles ne sont pas considérées comme viande, et celui qui les mange n'est pas un homme (c'est indigne de lui).

Tous reconnaissent que si l'on s'est interdit par vœu de manger des courges, il est permis de manger des légumes verts. Ainsi, il a été enseigné : l'interdit du principal comporte aussi l'interdit pour l'accessoire ; mais l'interdit de l'accessoire ne se reporte pas sur le principal (et la courge n'est qu'un dé-

1. Ce n'est pas un légumineux. 2. Contrairement à l'avis général. 3. Au cas où il y a des courges dans le total. 4. Tossefta, *ibid.*

tail parmi les légumes verts). Celui qui s'interdit par vœu de manger de la viande, ne peut pas non plus manger de nerfs ; celui qui s'interdit au contraire de manger des nerfs peut manger de la viande. Il n'y a de discussion (dans la Mischnâ) qu'au sujet de la courge égyptienne ; tandis que pour la courge grecque, tous reconnaissent que c'est un légume vert. R. Qrispa dit au nom de R. Yoḥanan : tous les concombres et les choux que nous mangeons sont considérés à l'égal des courges grecques (et rentrent, d'après tous, dans la classe des légumineux verts). R. Yôna de Boçra ¹ dit : les feuilles de courges sont considérées comme verdure. R. Yona et R. Yossé demandèrent si celles-ci sont soumises aux dîmes, ou non ? Bar-Kappara a enseigné qu'elles en sont dispensées. Toutefois, cette règle est seulement applicable aussi longtemps que les feuilles ne se sont pas développées jusqu'à devenir des courges ; mais lorsqu'elles ont poussé jusqu'à ce point, on les considère comme tout autre légumineux vert (soumis aux dîmes). R. Yossé a enseigné qu'il est défendu de se servir des larges feuilles de la colocasia pour puiser de l'eau, parce que c'est la nourriture des cerfs ². Celui qui s'est interdit de manger des légumes verts peut-il se permettre les diverses sortes de choux ³ désignés par les noms de Nabeà, Massrola, Phelolia et Colocasia ? R. Isaac b. Ḥaqoula et R. Josué b. Lévi disent tous deux ⁴ : il faut placer dans la catégorie des légumes verts la plante dite Colocasia au point de vue de l'obligation des dîmes, du repos agraire de la 7^e année, de l'angle à laisser aux pauvres et des plantations hétérogènes (interdites) ; mais il reste à savoir ce que cette plante est au point de vue des vœux, et si l'on s'est interdit de manger des verdure, sera-t-il permis d'user d'un tel légumineux sec ? On peut résoudre cette question à l'aide de ce qu'il est dit (à la fin de notre Mischnâ) : « La fève égyptienne fraîche lui est interdite, non celle qui est sèche ». Or, la Mischnâ permet seulement l'usage de la fève égyptienne devenue sèche, parce que c'est un produit qu'il est d'usage d'entasser en grange ; donc, ce que l'on n'y entasse pas reste toujours interdit, même devenu sec.

Si quelqu'un fait vœu ⁵ de ne pas manger du πός (verdure), il lui sera interdit aussi de jouir des concombres, des courges, des melons et des potirons (μηλοπέπων), ainsi que de toutes les sortes de fruits des arbres. Celui qui s'est interdit de manger du mouton pourra manger de l'agneau, ou de la volaille, ou du lait ; mais s'il s'est interdit de manger les produits de l'année, tous les dits objets lui seront défendus (étant survenus dans le cours de l'année). Celui qui s'interdit par vœu de goûter au moût ne pourra boire d'aucun liquide sucré ; le vin seul lui sera permis, d'après celui qui est d'avis qu'en fait de vœux on s'en rapporte au langage usuel des hommes (de ne pas entendre

1. Nous adoptons le nom tel qu'on le trouve au passage analogue du tr. *Schebiṭh*, II, 10 (t. II, p. 344). V. Frankel, *Mabo*, f. 37^b. 2. De même, les feuilles de courges doivent être rédimées si on les mange. 3. φυλλείον, ou : feuilles. Peut-être une corruption de φυλλάμπειον, dit J. Lévy, s. v. 4. Cf. tr. *Péa*, I, 5 (t. II, p. 26). 5. Tossefta à ce tr., ch. 4.

par ce terme le vin ordinaire) ; mais d'après celui qui est d'avis qu'en fait de vœux on s'en réfère au sens biblique, le vin aussi sera interdit, puisqu'on le comprend dans le terme *moût* du Pentateuque (Deutéron. XI, 14).

2. Celui qui s'interdit par vœu de manger du blé ne peut pas non plus manger de la fève égyptienne sèche, selon l'avis de R. Meir ; mais, selon les autres sages, les 5 espèces seules de blé sont défendues. R. Meir dit : celui qui fait vœu de ne pas manger de la moisson s'interdit seulement les cinq espèces notoires de blé ; mais à celui qui s'interdit de manger du blé, toute moisson est défendue, et il leur est seulement permis d'user des fruits de l'arbre et des légumes verts.

3. Celui qui s'est interdit par vœu de porter une couverture a le droit de revêtir un sac, ou une étoffe (comme le rideau), ou une simple enveloppe ¹. Celui qui déclare faire vœu de ne pas porter de laine pourra se couvrir avec de la tonte de laine (non travaillée). Celui qui déclare faire vœu de ne pas porter de fil pourra se couvrir avec du chanvre en branches. R. Juda dit : tout dépend des dispositions (de la constitution) de celui qui émet le vœu ². Ainsi, lorsqu'étant chargé de ces matériaux jusqu'à transpirer et qu'éprouvant de la peine à respirer il s'écrie : « Je fais vœu de ne pas porter de laine, ou du fil », il lui sera permis de se couvrir de l'une des dites façons, sans toutefois faire tomber l'étoffe sur le dos.

R. Meir interdit même la fève égyptienne (§ 2), parce que c'est un légumineux sec poussant sur le sol ; selon les autres sages, on appelle seulement *Dagan*, le blé (l'une des 5 sortes). On a enseigné ailleurs ³ : « Celui qui s'interdit par vœu le pain et le blé ne pourra manger d'aucune des 5 sortes ; tel est l'avis de R. Méir ; selon les autres sages, l'interdit du blé implique seulement les dites 5 espèces. » Est-ce à dire, selon eux, que celui qui s'est interdit par vœu le pain et le blé ne pourra goûter à rien ? Voici, dit R. Hija au nom de R. Yoḥanan, comment il faut entendre cette Mischnâ : en cas d'interdit du blé, ce ne sont pas toutes les sortes qui sont défendues (comme on pourrait le croire), mais les 5 sortes de blé sont seules défendues. A quel cas alors (selon eux) se réfère l'interdit en question ? Ce ne saurait être le cas où la formule d'interdit énonce : « je fais vœu de ne pas manger ce qui est du pain en langue biblique » ; car, alors, en interdisant « les produits du sol en langue biblique », tout deviendrait défendu, même le vin, puisqu'il est dit (Deutér. XXII, 9) : *le produit de la vigne* ? Et il ne saurait s'agir du pain ordinaire (vaguement) ; car on ne donne ce nom qu'à la pâte faite avec la farine de froment ou d'orge ? R. Yossé répond que la Mischnâ est supposée parler du cas où l'on mange du pain composé de n'importe quelle sorte de produits ; et pourtant l'appellation vague de *pain* (au point de vue de l'interdit) n'entraîne la défense que pour les 5 sortes de blé.

1. Servant de surtout. 2. Ci-après, VIII, 12 (f. 41^a). 3. Tr. *Halla*, I, 2 (3).

« Celui qui s'interdit par vœu de porter une couverture a le droit de revêtir un sac, ou une étoffe, ou un surtout », ainsi qu'un *συντάριον* (tablier de peau) et des caleçons (feminalia); mais il lui est défendu de porter une ceinture creuse (fascia) et une bourse (funda). Celui qui s'interdit de se vêtir ne pourra porter aucun vêtement, mais il lui est permis de s'entourer de la ceinture, ou de la bourse (qui ne servent pas à vêtir). R. Jérémie dit que R. Zeira demanda : si quelqu'un s'interdit par vœu « de revêtir une couverture », ou « de se couvrir d'un vêtement », quelle sera la règle pour les dits 2 objets (ceinture et bourse)? (Les considère-t-on comme *couvrant* une partie du corps, de sorte qu'elles sont interdites, ou tient-on compte seulement de l'interdit du *vêtement*, ce qu'elles ne sont pas? Question non résolue) — R. Simon b. Éléazar dit : lorsqu'on s'interdit par vœu tout ce avec quoi on a l'habitude de se couvrir et dont l'issue sert aussi d'ordinaire à couvrir, au cas où le vœu porte sur l'objet même, il est permis de se servir de ce qui en est issu; et à l'inverse, si le vœu porte sur ce qui est issu, on peut user de l'objet même. Dans cette catégorie, se trouvent les peaux. D'autre part, en présence d'un objet qui sert d'ordinaire à couvrir, et ce qui en est issu ne sert pas d'ordinaire à ce but, si le vœu porte sur l'objet même, il est permis d'user de ce qui en est issu; si le vœu porte sur ce qui en est issu, l'objet même est aussi interdit. Dans cette catégorie se trouve p. ex. la bure aux gros poils (*στέφανον*). Enfin, le vœu d'interdit d'un objet qui ne sert pas d'ordinaire à couvrir, mais dont l'issue sert à cet effet, porte seulement sur cette dernière. Par là, dit R. Yossé, on entend p. ex. le coton (le bois ne sert pas). — Quant à la fin de la *Mischnâ*, la version doit être rectifiée comme suit : « Lorsqu'un homme chargé de matériaux transpire et s'écrie : « je fais vœu de ne porter ni laine, ni fil », il est défendu de les revêtir; mais il est permis de laisser tomber l'étoffe sur le dos. »

4. Celui qui s'interdit par vœu de jouir d'une maison pourra user du grenier, selon l'avis de R. Meir; les autres sages déclarent que le grenier fait partie de la maison; mais celui qui s'interdit seulement le grenier, peut jouir du reste de la maison.

Il paraît que l'avis de R. Meir se réfère aux étudiants (car, au village, le grenier est appelé parfois maison).

5. Celui qui s'est interdit de jouir d'un lit pourra user d'un sofa (plus bas), selon l'avis de R. Meir; mais les autres sages déclarent le sofa considéré comme un lit (et défendu). Celui qui fait vœu de ne pas user de sofa pourra se servir d'un lit. — ¹. De même, celui qui s'interdit par vœu de pénétrer dans telle ville, pourra entrer dans sa limite sabbatique (ou banlieue), mais il lui sera défendu de pénétrer dans la partie incorporée; à celui qui s'est interdit de pénétrer dans une maison, il est défendu de passer au-delà du seuil.

1. La Guemara sur ce § est traduite au tr. *Berakhoth*, III, 1 (t. I, p. 53).

6. Si quelqu'un dit : « Que ces fruits me soient interdits », ou « que ces fruits soient interdits *sur* ma bouche », ou « à ma bouche », ils sont non-seulement interdits, mais encore ce que l'on a échangé contr'eux, ou ce qu'ils ont produit après avoir été semés, l'est aussi. S'il déclare ne pas vouloir les manger, ni les goûter, il est permis de manger ce qui a été échangé contr'eux, ou ce qui a poussé de leur semence, lorsque cette dernière se dissout complètement dans le sol ; mais lorsqu'elle ne se dissout pas, même les produits des produits restent interdits.

7. Lorsqu'un mari dit à sa femme : « Je m'interdis toute œuvre de tes mains », ou « qu'elle soit interdite *sur* ma bouche », ou « qu'elle soit interdite à ma bouche », elle est non-seulement interdite, mais aussi ce qui a été échangé contr'elle, ou ce qui a poussé par elle. Mais s'il a dit : « Je m'interdis d'en manger, ou d'y goûter », il sera permis d'user de l'échange opéré, ou du produit de la semence, lorsque cette dernière se dissout dans le sol ; lorsque celle-ci ne se dissout pas, même les produits des produits restent interdits.

D'où sait-on que l'espace incorporé dans une ville (§ 5) est considéré à l'égal de celle-ci ? De ce qu'il est dit (Josué, V, 13) : *Il arriva, lorsque Josué était à Jéricho*, etc. ; or, Josué n'était pas alors dans cette ville, puisqu'il est écrit (ibid.) : *Jéricho était fermé et clos*, et pourtant il est dit que Josué « y était » ; c'est que, dit R. Judan b. Salom, il se trouvait dans l'espace de cette ville qui a été incorporé à celle-ci plus tard (comme faubourg). R. Aboun dit, au contraire, au nom de R. Aḥa : c'était bien dans Jéricho même qu'était Josué¹. Mais, objecta R. Mena, ne peut-on pas opposer les termes mêmes de la Mischnâ (parlant des adjonctions de la ville) à l'avis de R. Yoḥanan qui dit : en fait de vœux, on se règle d'après le langage usuel des hommes ? (Selon l'usage, le faubourg n'est-il pas distinct de la ville ?) Non, il arrive bien aux hommes, en voyant quelqu'un à l'entrée d'une ville, de dire l'avoir vu *dans* la ville.

Jusqu'où va l'interdit des produits des produits (§ 6) ? Ce sera conforme à ce qu'a dit R. Jacob b. Idi, au nom de R. Yoḥanan : jusqu'à la troisième mise en grange, les produits seront interdits ; à partir de la quatrième, c'est permis², et il en est de même ici.

8. Si un mari dit à sa femme : « je fais vœu de ne pas manger jusqu'à Pâques de ce que tu feras », ou « je fais vœu de ne pas me couvrir jusqu'à Pâques de ce que tu auras élaboré », il lui sera permis après cette fête, de consommer ce qu'elle aura préparé avant cette époque, ou de se revêtir de ce qu'elle aura tissé auparavant. Mais s'il a déclaré faire vœu de ne pas manger ce qu'elle aura préparé avant Pâques, ni de

1. Les habitants s'étaient enfermés plus au centre de la ville. 2. J., tr. *Troumoth*, IX, 7 (t. III, p. 113).

revêtir ce qu'elle aura élaboré avant cette date, il lui sera défendu même après cette fête de jouir des préparatifs antérieurs de sa femme.

9. Lorsque le mari dit à la femme : « qu'il te soit interdit d'avoir de moi aucune jouissance jusqu'à la fête de Pâques si tu te rends à la maison de ton père d'ici à la fête des Tabernacles », et elle y est allée avant Pâques, elle ne pourra avoir de lui aucune jouissance jusqu'à la fête de Pâques. Si elle est allée chez son père après Pâques, elle transgresse le précepte de *ne pas profaner la parole donnée*¹. Mais s'il dit : « qu'il te soit interdit d'avoir de moi nulle jouissance jusqu'aux Tabernacles si tu vas à la maison paternelle avant Pâques », et elle est allée avant Pâques, elle ne pourra avoir de lui aucune jouissance jusqu'à la fête des Tabernacles ; mais elle pourra aller chez son père après Pâques.

Il faut entendre ainsi la Mischnâ (§ 8) : « Ce que tu prépareras jusqu'à Pâques, je n'y goûterai pas, ou ce que tu coudras jusqu'à Pâques ne servira pas à me vêtir. »

Il faut entendre dans le même sens les termes de la Mischnâ suivante.

En cas d'interdit « jusqu'à la fête de Pâques » (§ 9), il sera défendu d'avance à la femme (avant Pâques) d'avoir aucune jouissance du mari, de crainte qu'elle aille chez son père après cette fête, de sorte que l'interdit de jouissance a son effet rétroactif.

Il faut entendre dans le même sens les termes de la phrase finale dans la Mischnâ.

CHAPITRE VIII

1. A celui qui s'interdit de goûter au vin en ce jour, le vin reste défendu jusqu'à la nuit. Si l'interdit porte sur la semaine, toute cette semaine la défense subsiste, y compris le sabbat suivant. S'il est interdit « ce mois », tout le mois sera défendu avec la néoménie qui suit. S'il est interdit « l'année », toute l'année sera défendue avec le prochain jour de nouvel-an. Si l'homme s'interdit une période de 7 ans, toute la septaine reste défendue, y compris la 7^e année du repos agraire qui suit. Mais s'il spécifie : « un jour », « une semaine », « un mois », « une année », « une septaine », l'interdit est limité à la période indiquée.

Puisque l'interdit se réfère à « ce jour », il est levé dès qu'il fait nuit. N'est-ce pas en opposition avec l'avis de R. Yoḥanan, qui dit qu'en fait de vœux on se règle selon le langage humain (d'après lequel la nuit suit le jour) ? Lorsque un jour on a jeûné jusqu'à la nuit, ce n'est pas l'habitude de dire à son

1. Nombres, XXX, 3. La transgression est d'avoir joui de lui lorsque c'était déjà interdit rétroactivement, par suite de sa visite à son père.

prochain n'avoir rien goûté en cette nuit ; mais on dira n'avoir rien goûté depuis la veille (donc, parfois, la nuit n'est pas comprise dans le jour précédent). Ne peut-on pas lui opposer la fin de notre Mischnâ, où il est dit : si la formule d'interdit porte « un jour », celui-ci subsistera d'une durée à l'autre (24 heures), à partir de la veille (à l'encontre de l'usage de ne pas compter la nuit de la veille)? Ce n'est pas l'habitude, lorsqu'on n'a pas mangé toute la nuit, de dire le matin n'avoir rien goûté le soir ; mais on dira n'avoir rien goûté « ce jour » (voilà pourquoi la nuit est comprise). Mais n'y a-t-il pas une objection à tirer de ce même terme? En quoi diffère l'expression « ce jour » de cette autre « telle semaine », ou (à l'inverse) la « semaine » du « jour », et qu'importe de dire « ce jour » au lieu de « aujourd'hui », s'il est admis qu'en fait de vœux on s'en réfère au langage usuel des hommes? (Pour eux, tous ces termes ne reviennent-ils pas au même)? Or, notre Mischnâ ne partage-t-elle pas l'avis qui dit qu'en fait de vœux on se règle d'après le langage biblique (dont la journée de 24 heures commence la veille au soir)? C'est qu'en effet, dit R. Yona de Boğra, quand les hommes disent d'ordinaire d'attendre un jour, ils entendent par là les 24 heures. On a enseigné plus loin (§ 6) : « Lorsque quelqu'un dit s'engager par vœu à ne pas goûter du vin cette année, et l'année est déclarée embolismique, l'interdit subsiste toute l'année et dans le mois supplémentaire. S'il dit : jusqu'au commencement du mois d'Adar, l'interdit subsistera seulement jusqu'au commencement du mois Adar I ; de même, s'il a dit : jusqu'à la fin d'Adar, on n'entend par là que la fin d'Adar I ». N'est-ce pas une preuve qu'en fait de vœux Nissan est supposé être le commencement de l'année¹, sans quoi au cas où l'interdit se réfère à toute l'année il serait évident que le mois supplémentaire y est compris (comptant jusqu'à Tisri)? Non, même en admettant qu'en Tisri l'année commence pour les vœux, il a fallu parler du mois embolismique, pour ne pas laisser croire qu'en raison du redoublement (par embolisme) du mois d'Adar, on serait par contre libéré du vœu dès le mois d'Eloul ; c'est pourquoi la Mischnâ dit formellement : toute l'année l'interdit subsiste, ainsi qu'au mois supplémentaire — 2.

On sait que l'on peut s'imposer un jeûne de quelques heures, selon l'avis formulé par R. Yoḥanan, qui disait : je me mets en jeûne jusqu'à la fin de mon chapitre, ou de la section en lecture. De même, on sait qu'il est possible de s'imposer un jeûne de quelques heures par ce qui survint à R. Yôna : il était à Tyr³ lorsqu'il apprit la mort du fils de R. Yossé : bien qu'il eût déjà mangé du fromage et bu de l'eau, il termina ce jour à l'état de jeûne. De même, on sait la possibilité de jeûner quelques heures, puisque Rab dit qu'en cas d'indisposition ne permettant pas d'achever la journée en jeûne, on peut reporter à une autre journée la partie restant due. Non, lui dit Samuel,

1. Cf. J., tr. *Rosch ha-schana*, I, 1, fin (t. VI, p. 61). 2. Suit un passage traduit tr. *Taanith*, III, 13 (t. IV, p. 174). 3. J., tr. *Mo'ed qaton*, III, 7 (t. VI, p. 341).

le vœu ne saurait avoir d'effet divisible en 2 parts¹. Si quelqu'un, ayant fait vœu de jeûner, l'oublie et mange l'équivalent d'une olive, il perd l'effet de ce jeûne (interrompu), et il devra le remplacer une autre fois. Toutefois, dit R. Aba au nom des rabbins de là-bas (Babylone), c'est vrai lorsque le vœu de jeûner a formulé vaguement la durée d'un jour; mais si le vœu a précisé « ce jour », on achèvera la journée à l'état de jeûne (sans la reporter à une autre fois); et même au premier cas le jeûne n'est perdu (et n'est à recommencer) que si l'on a vraiment mangé; mais si l'on y a seulement goûté (sans rien avaler), cela ne compte pas. De même, dit R. Aba Hasida au nom de R. Zeira, l'acte de goûter n'entraîne pas le devoir de réciter une bénédiction, ni le crime de vol, ni le péché de manger des fruits non rédimés, et ce n'est pas une interruption de jeûne. Si un particulier s'engage par vœu à jeûner, il pourra encore manger et boire la nuit (la veille au soir); mais s'il s'est engagé pour un jeûne public, il devra (à l'instar de celui-ci) cesser de manger dès la fin du jour précédent. Si quelqu'un s'est engagé à jeûner un certain nombre de jours, et dans l'intervalle il y a des fêtes ou un sabbat, il sera passible de la peine des coups de lanière (pour avoir énoncé un vœu irréalisable), et il n'est pas besoin de libération par l'intervention d'un sage (le vœu est nul). Sur le vœu que quelqu'un aurait fait de jeûner certains jours qui sont inscrits dans la *Meghillath Taanith*², R. Hiskia, R. Judan, R. Jérémie au nom de R. Hiya b. Aba, expriment des avis divers: d'après l'un, un tel homme devra jeûner une partie de la journée sans l'achever (de façon à suivre en partie les deux prescriptions opposées entre elles); d'après l'autre, il sera passible des coups de lanière (pour vœu irréalisable), et il n'est pas besoin de l'intervention d'un sage pour l'annuler (cela va de soi) —³.

2. Si dans l'expression d'interdit par vœu, il est dit « jusqu'à Pâques », la défense va jusqu'à l'arrivée de cette fête (exclusivement). S'il est dit: « jusqu'à ce que la fête soit (là) », l'interdit subsiste, jusqu'à l'issue de cette fête. S'il est dit: « jusqu'en présence de Pâques », l'interdit subsiste, selon R. Meir, jusqu'à l'arrivée de la fête (exclusivement); selon R. Yossé, il subsiste jusqu'à l'issue de la fête.

3. S'il est dit: « jusqu'à l'époque de la moisson », ou « jusqu'aux vendanges », ou « jusqu'à la cueillette des olives », l'interdit subsiste seulement jusqu'à l'arrivée de ce moment. Voici la règle générale: Chaque fois qu'il s'agit d'une époque déterminée et que le vœu contient le terme *jusqu'à*, l'interdit cesse dès l'arrivée du moment déterminé; lorsqu'au contraire on emploie l'expression « jusqu'à ce qu'elle soit », l'interdit subsiste jusqu'à la fin de cette époque. Lorsqu'enfin il s'agit d'une épo-

1. On ne saurait parfaire en un autre jour le jeûne qu'il a été impossible d'achever. 2. « Rouleau des jeûnes » (interdits), série des jours commémoratifs de demi-fêtes, pendant lesquels le jeûne est défendu. V. t. VI, p. 161. 3. Suit une page traduite au tr. *Taanith*, II, 13 (*ibid.*, p. 163).

que indéterminée, soit que l'on ait employé l'expression « jusqu'à ce qu'elle soit » (là), soit l'expression « jusqu'à l'arrivée », en tous cas l'interdit cesse dès que l'époque en question commence.

4. S'il est dit : « jusqu'à l'été », ou « jusqu'à ce que l'été soit », on entend par là : jusqu'au moment où le peuple commence à apporter les fruits à la maison en panier. S'il est dit : « jusqu'à ce que l'été soit passé », on entend par là le moment où l'on replie les treillis (sur lesquels on a fait sécher les fruits). Si l'on dit : « jusqu'à la moisson », on entend par là l'instant où le peuple commence à moissonner le froment, non celui où il coupe l'orge (antérieure). Tout dépend de l'endroit où l'on se trouvait à l'émission du vœu. Ainsi, en se trouvant alors sur une montagne, il s'agira du moment de la moisson (un peu tardive) sur la montagne ; et si l'on s'est trouvé alors en plaine, il s'agira de la moisson en plaine (qui a lieu plus tôt).

R. Jérémie objecta devant R. Zeira que R. Meir paraît se contredire (§ 2), ainsi que R. Yossé. Il dit ailleurs¹ : « Si quelqu'un a deux séries de filles nées de deux mariages successifs, et le père dit qu'il sait avoir marié une grande fille, mais il ne sait plus si c'est la plus âgée de la première série, ou la plus âgée de la seconde, ou la plus jeune de la première qui se trouve plus âgée que la première de la seconde série, toutes deviennent interdites à épouser quelqu'un, sauf la plus jeune des jeunes ; tel est l'avis de R. Meir ; R. Yossé dit : toutes sont libres, sauf la plus âgée de la première série. » Or, selon ce dernier, il faut sous-entendre que toutes les grandes en état d'être mariées le sont. De même, il est dit ensuite : « Si le père dit avoir consacré en mariage sa jeune fille, sans plus savoir si c'est la plus jeune fille de la seconde série, ou la plus jeune de la première série, ou la plus âgée de la seconde série qui se trouve être moins âgée que la plus jeune de la première série, toutes sont interdites, sauf la plus âgée de la première série ; tel est l'avis de R. Meir. R. Yossé dit : toutes sont libres, sauf la plus jeune de la seconde série. » Or, selon lui, il faut sous-entendre que toutes les jeunes en état d'être mariées le sont. Comment donc est-il dit ici au contraire que R. Meir restreint l'interdit par la fête de Pâques, et R. Yossé l'étend jusque là ? C'est que, répond R. Zeira, depuis la mort de B. Azai et B. Zoma, les hommes studieux (ou exégètes) ont cessé leurs exposés², et il n'y en a plus eu jusqu'à l'arrivée de R. Jérémie (le narguant). Mais, répliqua R. Aba, fils de R. Hiya b. Aba, il n'y a pas lieu de le narguer, il a été objecté aussi par R. Eleazar devant R. Yoḥanan que R. Yossé se contredit lui-même ? Non, fut-il répondu, il ne se contredit pas ; c'est la version de la Mischnâ qui est renversée, et en effet à l'école de Rabbi, on l'a enseignée ainsi : « S'il est dit : jusqu'en présence de Pâques, l'interdit subsiste, selon R. Meir, jusqu'à l'issue de la fête ; selon R. Yossé, il ne dure que jusqu'à l'arrivée de la fête. » Mais, puisque nous

1. Cf. J., tr. *Qiddouchin*, III, 9 (f. 64^r). 2. V. tr. *Sôta*, IX, 15 (t. VII, p. 342).

voulons expliquer le terme « jusqu'avant », comment supposer que la fête soit incluse ? Aussi, dit R. Zeira, c'est conforme au terme Nabaléen « jusqu'avant Pâques ». En effet, dit R. Abin, tous admettent qu'en ce cas l'interdit est libéré à Pâques ; il n'y a de discussion qu'au cas où la formule de vœu a le terme « jusqu'avant le milieu de Pâques » : d'après l'un, le vœu cesse à l'arrivée de la fête ; d'après l'autre, il cesse à l'issue de la fête.

Si après avoir fixé une époque pour le repas de son fils (§ 3), quelqu'un dit : « je m'interdis par vœu de goûter du vin jusqu'à ce qu'arrive ce repas », est-ce considéré comme un sujet à date fixe (impliquant l'issue de cette date), ou n'est-ce pas semblable, en raison de la possibilité de reculer ce repas à une époque ultérieure ? (question non résolue).

Par le mot « panier » (§ 4), faut-il entendre des paniers de figues, ou ceux de raisins (dont la vendange a lieu plus tard) ? On peut résoudre cette question à l'aide de ce qu'il est dit ensuite : « le moment où l'on replie les treillis » (servant à sécher les figues). Mais ne peut-on pas dire que les treillis servent aussi bien à faire sécher les figues qu'à sécher les raisins ? On peut résoudre cette question à l'aide de ce qu'il est dit¹ : comme on apporta à Tibériade une charge de raisins secs, Gamaliel Zouga demanda à R. Aba b. Cahana quelle règle il y avait lieu d'appliquer à ce cas ? Toute la Palestine, fut-il répondu, ne se compose pas d'une seule charge de raisins secs (ils proviennent donc du dehors et sont exempts de droits). Quoi, répliqua Gamaliel, est-ce qu'en les réunissant tous, on n'en formerait pas une charge complète ? Certes ; mais voici ce qu'il a voulu dire : Il n'y a pas de localité isolée en Palestine où l'on conserve assez de raisins secs pour constituer une charge (donc, celle gardée à Tibériade venait du dehors). — « Jusqu'à la moisson », dit ensuite notre Mischnâ. Il est écrit (Ruth, II, 23) : *jusqu'à l'achèvement de la moisson de l'orge et de celle du froment*. Comment donc se fait-il qu'ici on fasse passer (à l'inverse) le froment d'abord ? C'est que dans ce verset il est question du Midi (le Nedjeb), et dans notre Mischnâ de la Galilée (au Nord, où il n'y a pas autant d'orge). Si dans la Galilée on s'est interdit la jouissance des produits en été, et qu'ensuite on se rende dans la vallée, malgré la maturité des nouveaux produits d'été dans la vallée, il faut attendre leur maturité en Galilée (pays montagneux) pour en manger.

5. S'il est dit : « jusqu'aux pluies », ou jusqu'à ce que la pluie survienne », l'interdit subsiste jusqu'à ce que la seconde pluie fécondante tombe². R. Simon b. Gamaliel dit : l'interdit subsiste seulement jusqu'à l'arrivée de l'époque de la pluie fécondante. S'il est dit : « jusqu'à ce que la pluie cesse », on entend par là jusqu'à l'achèvement complet du mois de Nissan ; tel est l'avis de R. Meir. Selon R. Juda, on entend par là : jusqu'à ce que Pâques soit passé — ³.

1. J., tr. *Demaï*, II, 1 (t. II, p. 145). 2. V. tr. *Schebiith*, IX, 6 (t. II, p. 449).

3. La Guemara sur ce § est traduite tr. *Scheqalim*, VI, 6 (t. V, p. 309), suivie

(6). Lorsque quelqu'un dit : « je m'engage par vœu à ne pas goûter de vin cette année » et l'année est déclarée embolismique, l'interdit subsiste toute l'année sans le mois supplémentaire. S'il a dit : « jusqu'au commencement du mois d'Adar », l'interdit subsistera seulement jusqu'au commencement d'Adar I; de même, s'il est dit : « jusqu'à la fin d'Adar », on entend par là : Adar I. R. Juda dit : lorsque quelqu'un s'est engagé par vœu « à ne pas goûter au vin jusqu'à ce que Pâques soit là », l'interdit cesse dès la 1^{re} nuit de Pâques, car il a dû entrer dans sa pensée de cesser l'interdit au moment où tous ont l'habitude de boire du vin (soit à la 1^{re} nuit).

7 (6). Pour celui qui s'interdit par vœu de ne pas goûter de la viande « jusqu'à ce que le jeûne arrive », l'interdit cesse dès la nuit qui précède le jeûne ; car il a dû entrer dans sa pensée de redevenir libre au moment où les hommes ont l'habitude de manger de la viande. R. Yossé. son fils dit : pour celui qui s'engage par vœu à ne pas goûter aux oignons « jusqu'à ce que le sabbat soit arrivé », l'interdit cesse la veille à la nuit, car il a dû entrer dans sa pensée de ne pas prolonger l'interdit au-delà de l'instant où les hommes ont l'habitude de manger des oignons.

De ce qu'il est dit (§ 6) qu'en cas d'embolisme l'interdit subsiste même dans le mois supplémentaire, n'est-ce pas une preuve qu'en fait de vœux, Nissan est supposé être le commencement de l'année, sans quoi au cas où l'interdit se réfère déjà à toute l'année il irait sans dire que le mois supplémentaire y est compris (comptant jusqu'à Tisri)? Non, c'est en Tisri que l'année commence pour les vœux, et il a fallu parler du mois embolismique, pour ne pas laisser croire qu'en raison du redoublement (par embolisme) du mois d'Adar, on serait par contre libéré du vœu dès le mois d'Eloul ; c'est pourquoi la Mischnâ dit formellement : toute l'année l'interdit subsiste, ainsi qu'au mois supplémentaire¹. La règle mischnique sur le vœu en Adar (de le restreindre à Adar I), dit R. Abin au nom de R. Ila, est applicable au cas où après le vœu accompli l'année a été déclarée embolismique ; mais si cette déclaration a précédé le vœu, celui-ci ne subira pas ladite restriction. Sous le rapport de la location des maisons, il importe que le vœu ait précédé ou suivi l'embolisme : lorsque le propriétaire prétend avoir loué seulement jusqu'à la fin d'Adar I, tandis que le locataire argue pouvoir jouir de la maison jusqu'à la fin d'Adar II, ils partageront entre eux ce deuxième mois. Mais d'où vient qu'au point de vue des vœux on n'a pas égard au mois supplémentaire (si la déclaration d'embolisme a suivi), tandis qu'au point de vue financier (de la location) on partage la différence en deux parts ? En effet, dit R. Ila, il faut rectifier ainsi la règle : lorsqu'après la déclaration d'embolisme la maison a été louée, on partage le mois en deux parts ; mais si la location a précédé

d'une citation tr. *Taanith*, I, 2 (t. VI, p. 145). 1. Cf. ci-dessus, § 1,

l'embolisme, le locataire n'a droit qu'à Adar I. Dans les contrats¹, on écrit soit Adar I, soit Adar II (selon les conventions), avec cette distinction que pour le 2^e Adar, on ajoute le nombre second (pour Adar simple, le mois est écrit sans désignation); selon R. Juda, on se contentera d'écrire la lettre initiale T (II) pour Adar II, et cela suffit.

7. Si quelqu'un dit à son prochain : « je m'engage par vœu à ne jouir en rien de toi, à moins que tu viennes prendre pour tes fils un *cour* de froment et deux tonneaux de vin », l'autre pourra le dégager de son vœu, sans recourir à l'intervention d'un savant, en lui disant : « Tu t'es sans doute exprimé ainsi, pour m'honorer; mais tu me feras honneur en me permettant de ne pas accepter. » De même, lorsque quelqu'un a dit à son prochain : « je t'interdis par vœu de jouir de moi, à moins qu'en venant tu apportes à mon fils une grande mesure de froment et deux tonneaux de vin », la défense subsiste, selon R. Meir, jusqu'à la remise du don stipulé; d'après les autres sages, celui-là même qui a énoncé le vœu pourra l'annuler plus tard, sans l'intervention d'un savant, en déclarant à son prochain qu'il le considère comme s'il avait reçu de lui la donation stipulée.

(12). Si l'on a insisté auprès de quelqu'un pour qu'il épouse la fille de sa sœur (à titre de parent) et qu'il dise : « je fais vœu qu'elle ne jouira jamais de moi », ou si quelqu'un répudiant sa femme dit : « je fais vœu que ma femme ne jouisse jamais de moi », il est pourtant permis à ces femmes de tirer profit de lui; car dans sa pensée il s'agissait seulement d'interdire les relations conjugales. Si quelqu'un insiste auprès de son prochain pour qu'il mange chez lui, et le prochain déclare faire vœu de ne pas entrer dans la maison du premier, ou dit : « je m'interdis d'accepter chez toi même une goutte d'eau froide », il sera pourtant permis à ce dernier d'entrer dans la maison du premier et de boire froid, car dans sa pensée l'interdit s'applique seulement au manger et boire complets (refusés).

R. Hiya dit au nom de R. Yohanan : l'opposition de R. Meir (qui formule la défense) se réfère aussi au premier cas (à l'interdit « de ne jouir en rien de toi », etc.). R. Zeira dit² : leur discussion se réfère à un cas indéterminé. Or, de quoi s'agit-il? Tous déclarent l'interdit formel si l'auteur du vœu et celui qui en est l'objet insistent en disant que c'est « pour l'honorer », et tous l'annulent si le premier a dit : « pour m'honorer », et le second répond qu'en effet c'est « pour l'honorer »? Il faut donc admettre qu'il s'agit du cas indéterminé (sans connaître la pensée de celui qui a émis le vœu) : R. Meir est alors d'avis de supposer que c'est conforme à l'expression du vœu dite « pour

1. Cf. tr. *Schegalim*, I, 1, fin (t. V, p. 262). 2. Cf. ci-dessus, III, 3.

m'honorer », et l'interdit subsiste ; selon les autres sages, c'est comme si le 1^{er} avait dit « pour *m'honorer* », et le 2^e répond qu'en effet c'est « pour *t'honorer* » (ce qui entraîne l'annulation). R. Yossa observa devant R. Yoḥanan que notre Mischnâ semble exprimer l'avis de R. Simon b. Gamaliel seul, puisqu'il est dit ¹ : « Si le mari offre à la femme le divorce pour qu'elle serve son père, ou allaite son enfant (sans date déterminée), quelle sera la durée de l'allaitement (ou du service, sous peine d'annuler la condition) ? Deux ans. Selon R. Juda, 18 mois. Si le fils ou le père meurt (avant d'exécuter la condition), l'acte reste valable. R. Simon b. Gamaliel établit cette règle : pour tout obstacle qui n'émane pas de la femme, l'acte reste valable. » Non, fut-il répliqué, il y a ici cette différence qu'il est question d'un prétexte à libération du vœu (auquel cas les autres sages admettent aussi l'annulation du vœu). Mais, objecta R. Yossé, ne s'agit-il pas de vœux pour la libération desquels il n'est pas besoin de faire intervenir un sage ? (Donc, à quoi bon parler du prétexte à libération) ? Il n'est pas question seulement, répondit R. Yôna, de celui qui fait dépendre le vœu de la formule énoncée (Voilà pourquoi, même selon les sages, l'annulation est admissible pour le vœu exprimé d'une façon conditionnelle et dont la libération a lieu sans faire intervenir un savant). Jusqu'à présent on sait que l'on a la faculté de libérer le vœu, parce qu'on sait que le prochain remettra le don en question ; mais quelle est la règle si le prochain ne veut pas lui faire ce don ? Celui qui a émis le vœu peut encore arguer ainsi : j'ai seulement voulu t'éprouver, et puisque je te vois en peine à ce sujet, je considère la donation comme faite (et dès lors le vœu est libéré).

« Il est permis à une nièce refusée, ou à une femme répudiée, de tirer profit de l'homme qui a énoncé ce vœu » (§ 12). Cet avis, dit R. Yossé, doit émaner de R. Juda, qui a dit plus haut (VII, 2) de s'en rapporter aux termes du vœu (sans aller au-delà du refus de mariage). — Selon R. Yossé, de ce que la Mischnâ dit : « Dans sa pensée, l'interdit s'applique seulement au manger et boire complets », il résulte que le vœu d'interdit se réfère au repas en question, ou au produit du sol (à rien autre).

CHAPITRE IX

1. R. Éliézer dit : pour amener l'homme à exprimer le regret d'un vœu, on fera valoir l'honneur qu'il doit rendre à son père et à sa mère² ; les autres sages l'interdisent. R. Zadoq dit : Au lieu de susciter le regret du vœu en faisant valoir l'honneur à rendre aux père et mère, il vaut mieux le susciter en invoquant le respect divin ; de la sorte, qu'il n'y aura pas de vœu prononcé inconsidérément. Toutefois, les sages se ran-

1. Tr. *Guittin*, VII, 6 (7). 2. On lui dit : « Si tu avais su qu'on reprocherait à tes parents d'avoir élevé un fils faisant des vœux à la légère, tu te serais abstenu de les énoncer. »

gent à l'avis de R. Éliézer pour reconnaître que s'il s'agit d'un vœu touchant aux relations entre un homme et ses parents, il est bon d'invoquer l'honneur qu'il faut rendre à son père et à sa mère.

Selon R. Éliézer, il y a présomption que l'homme veut honorer son père et sa mère (et il ne mentira pas s'il dit regretter, en leur honneur, le vœu émis légèrement) ; selon les autres sages, au contraire, parfois l'homme veut les honorer, parfois il n'y tient pas (et comme l'on craint un mensonge à cet égard, ce fait n'est pas admis comme point de départ de l'annulation du vœu). R. Éliézer se range à l'avis des autres sages (de ne pas adopter comme motif d'annulation la question d'honneur à rendre), en cas de décès des parents (ce serait un mensonge évident). Tous reconnaissent que l'on ne tient pas compte de la considération d'honorer son maître (afin de susciter le regret du vœu), comme il a été enseigné ¹ : Que ta vénération pour ton maître égale ta vénération pour Dieu (il vaut donc mieux invoquer le respect divin). — « De la sorte, est-il dit, il n'y aura pas de vœu prononcé inconsidérément. » Est-ce à dire qu'il ne devra y avoir nul vœu ? Non ; car de ce qu'après le chapitre biblique des vœux il est dit (Nombres, XXX, 2) : *Moïse parla aux chefs de tribus des enfants d'Israël*, on déduit qu'il appartient aux *chefs de tribus* (ou Sages) de délier les vœux des Israélites ² ; or, si (à défaut de vœux) cette déduction était inapplicable, on semblerait vouloir retrancher un chapitre du Pentateuque.

R. Jérémie demanda : puisqu'au dire des sages il est admis qu'au sujet d'une question entre un homme et ses parents, on peut amener l'homme à exprimer le regret du vœu pour arriver à l'annuler ; pourquoi, s'il s'agit d'une question de culte divin, ne pas adopter la même argumentation et dire que l'on amènera l'homme à exprimer le regret d'un tel vœu par respect divin ? Non, car les vœux d'ordre religieux consistent p. ex. à dire : « Je m'interdis d'ériger la *Succa* (tente aux fêtes des Tabernacles), ou de prendre le *Loulab* (cérémonie de la même fête), ou de porter les Phylactères ; or, en accomplissant ces préceptes, ce n'est pas à Dieu, mais à soi-même que l'on est utile, comme il est dit (Job, XXXV, 6) : *Si tu pêches, quel effet produis-tu sur lui ? Si tu es juste, que lui donnes-tu ?* (le profit est pour toi).

R. Yanaï dit : suivre sa passion (le mauvais penchant) est aussi blâmable que d'adorer les idoles, comme il est dit (Ps. LXXXI, 10) : *Qu'il n'y ait point de faux-dieux en ³ toi, et ne te prosterne pas devant l'idole étrangère* ; c.-à-d. n'érige pas en maître l'étranger admis chez toi (ou : ne te laisse pas dominer par les passions étrangères). R. Simon b. Lévi faisait exprimer le regret en ces termes : Si tu avais su que l'auteur d'un vœu équivalait à celui qui s'impose un carcan (collarium) au cou ⁴, aurais-tu émis ce vœu ? (Non ; donc,

1. Tr. *Aboth*, IV, 15 (12). 2. J., tr. *Hahgiga*, III, 1 (t. VI, p. 266) ; cf. ci-dessus, III, 1. 3. Au lieu de *en toi*, on traduit d'ordinaire : *au milieu de toi*, observe M. le R. Schuhl, *Sentences*, p. 317. V. Ehrmann, *Aus Palästina u. Babel*, ch. V, § 15, p. 121 et 264 n. 4. Cf. B., tr. *Sabbat*, f. 32 ; Midr. *Rabba à Prov.*, ch. 18.

annulons-le). Ou encore, s'enchaîner de plein gré par un vœu ressemble à celui qui, voyant passer les licteurs (quæsitura) avec le collier vide (pour mener un coupable au supplice), y passe la tête. — Il est dit (Nombres, XXX, 2) : *Pour se lier par un engagement* (s'interdire une jouissance) ; cette expression ressemble à la suivante (Jérémie, XL, 1) : *Il était lié avec des chaînes*. R. Jonathan faisait exprimer le regret en ces termes : Si tu avais su que celui qui fait un vœu est aussi coupable que s'il construisait un temple de haut lieu (interdit : Nombres, XXXIII, 52 ; Deutér. XII, 2 ; II Rois, XXIII, 15), et celui qui maintient le vœu est aussi coupable que s'il offrait un sacrifice sur cet autel¹, tu n'aurais certes pas exprimé le vœu (donc, annulons-le). A l'opposé d'une analogie précédente, on peut objecter ceci : l'idolâtrie est un crime passible de la peine capitale, et l'infraction d'un vœu n'est passible que de la peine des coups de lanière ; comment donc peut-on conclure à l'analogie de gravité ? On a seulement voulu rappeler ainsi l'avis que vient de formuler R. Yanaï : suivre sa passion est aussi blâmable que l'idolâtrie. R. Isaac faisait exprimer le regret en ces termes : Si tu avais su que l'expression d'un vœu équivaut à la prise d'une épée que l'on s'enfonce dans le corps, l'aurais-tu énoncé ? (Non ; donc, annulons-le). Ainsi, il est dit (Prov. XII, 18) : *Tel profère des paroles téméraires (qui font) comme des blessures d'épée*. Or, dit R. Hanina de Seforis, au nom de R. Pinhas, il n'est pas écrit « comme une épée », mais *comme des épées* ; car, après l'interdit par vœu de jouir p. ex. d'un pain, il y a double inconvénient, soit qu'on le mange, soit qu'on ne le mange pas² : si on le mange, on transgresse le vœu d'interdit ; si on ne le mange pas, on pèche contre son propre corps (par la privation). Que faire donc ? Se rendre chez un savant, qui trouvera le moyen de délier le vœu, comme il est dit (ibid.) : *La langue (la décision) des savants guérit*. R. Abdimé, au nom de R. Isaac, explique ainsi l'expression précitée *se lier par un engagement*³ : tu ne te contentes pas des interdits formulés par la Loi, et tu veux encore y ajouter des interdits que tu formules à ton égard. R. Yoḥanan faisait exprimer le regret en ces termes : As-tu regret de ton vœu, ou veux-tu y persister ? Si tu ne veux pas y persister, mets-toi bien à cœur d'y penser (songes-y bien). Mais une telle réflexion n'équivaut-elle pas à un fait futur (dont on ne tient pas compte d'ordinaire pour l'expression du regret amenant l'annulation) ? C'est que, répond R. Ila, c'est un fait fréquent de regretter le vœu (et, dès lors, on peut avoir recours à ce prétexte pour aboutir à l'annulation) — 4.

R. Jérémie, après avoir délié un vœu, le maintint cependant. Pourquoi cela ? R. Jérémie craignit-il que la libération de ce vœu ait été faite sans être basée sur un motif suffisant (craignant que le savant qui a délié ne savait pas trouver le prétexte opportun) ? Ou supposait-il que le mauvais penchant souhaite

1. Schuhl, *ibid.*, p. 184. 2. J., tr. 'Abôda zara, I, 9 (f. 40^a). 3. Littéral. : Interdire l'interdit (ou double interdit). 4. Suit un passage traduit au tr. Mo'ed qaton, III, 1 (t. VI, p. 324).

seulement¹ ce qui lui est défendu ? On n'a pas su déterminer par quel motif le vœu fut maintenu. Lorsque le même R. Jérémie ne voulait pas se prononcer dans un jugement, il disait avoir mal aux yeux, par application de ce verset (Deutér. XXI, 5) ; *Par eux sera jugé tout débat, toute plaie* ; cette juxtaposition de termes vise l'analogie entre les différends et les plaies ; or, comme pour celles-ci tout dépend *de l'examen par les yeux du prêtre* (Lévit. XIII, 12), de même pour les procès, tout dépend de l'examen visuel du prêtre (il lui faut donc avoir bonne vue). R. Mena s'étant interdit par vœu de goûter du vin de son père, celui-ci se rendit auprès de lui pour le délier de cet engagement, en lui disant : Si tu avais su me faire ainsi de la peine, aurais-tu exprimé ce vœu ? Non. Qu'il soit donc annulé. — De quel cas parle la Mischnâ (lorsqu'elle dit de susciter le regret, en faisant valoir le respect pour les parents) ? Lorsque le vœu est formulé de telle sorte, « j'interdis à mon père de jouir du mien », il va sans dire que le vœu est nul, puisque R. Jacob b. Aha ou R. Samuel b. Nahman dit au nom de R. Yonathan² : on peut contraindre le fils à nourrir son père (et, par suite de cette contrainte, l'interdit précité est inapplicable) ? Il ne peut donc s'agir que du cas où l'homme s'interdit de jouir des biens de son père. R. Mena, après avoir formulé inconsidérément un vœu d'interdit, vint consulter à ce sujet R. Saméi, qui lui dit : si tu avais su que les hommes s'éloignent de toi à cause de ta fréquence à prononcer des vœux (ce qui peut entraîner des désagréments), l'aurais-tu formulé ? Non, répondit R. Mena. Sois donc délié de ce vœu.

2. R. Éliézer dit encore : on provoque le regret même par une cause née après l'énoncé du vœu³ ; les autres sages l'interdisent. Voici un exemple : Quelqu'un s'est interdit par vœu de jouir en rien de tel homme, puis celui-ci devient scribe⁴, ou marie son fils peu après, et le premier dit : « Si j'avais su que cet homme deviendra scribe, on marie bientôt son fils, je n'aurais pas énoncé le vœu formulé » ; ou bien si le premier s'est engagé par vœu à ne pas entrer dans telle maison, puis celle-ci est devenue la synagogue⁵, et il dit : « Si j'avais su que cette maison deviendra un jour la synagogue, je n'aurais pas formulé ledit vœu », R. Éliézer permettra à cet homme d'en user⁶ ; mais les autres sages le défendent (ils maintiennent le vœu).

3. R. Méir dit : certains sujets semblent nouvellement nés, sans l'être réellement (et peuvent servir à provoquer le regret) ; les autres sages n'adoptent pas son avis. Voici un exemple : « Si l'on dit je m'interdis par vœu d'épouser telle femme, parce que son père est un impie », puis on lui annonce que le père est mort, ou qu'il s'est repenti, ou s'il

1. Cf. J., tr. *Yoma*, VI, 4 (t. V. p. 236). 2. J., tr. *Qiddouschin*, I, 8 (t. 61').
3. Pour faciliter l'annulation des vœux. 4. On ne peut éviter de recourir à lui.
5. Où il faut aller pour prier. 6. Le considérant comme relevé de vœu.

a dit : « Je m'interdis par vœu d'entrer dans cette maison, parce qu'il y a un chien dangereux, ou un serpent », puis on lui dit que le chien est crevé, ou que le serpent a été tué, ce sont des faits à considérer comme nouvellement survenus, sans l'être réellement (pouvant provoquer l'annulation du vœu); les autres sages ne le reconnaissent pas.

R. Méir dit encore : on suscite le regret en invoquant le texte de la Bible et en disant : « Aurais-tu émis le vœu si tu avais su transgresser la défense *de ne pas se venger, ni d'être en colère* (Lévit. XIX, 18), ou la défense *de ne pas haïr son frère en son cœur* (ibid. 17), ou de manquer au précepte *d'aimer ton prochain comme toi-même* (ibid. 18), ou de manquer au précepte *de faire vivre ton frère avec toi* (ibid. 25); car il pourrait devenir pauvre, et, par suite de ton vœu inconsideré, tu serais dans l'impossibilité de le nourrir ». Lorsqu'à la suite de ces remarques il déclare que s'il l'avait su il n'aurait pas prononcé de vœu, cette expression de vœu suffit à le délier.

R. Yossé dit au nom de R. Josué b. Lévi : R. Eliézer a vu, par la conduite du législateur Moïse, que l'Eternel a suscité chez ce dernier le regret du vœu par un fait né après l'énoncé; car Dieu lui dit comme il est écrit (Exode, IV, 19) : *Ils sont morts tous ceux qui en voulaient à ta vie*; or, si tu avais pu prévoir ces décès, aurais-tu énoncé ton vœu (à l'égard de Jéthro, *de ne pas rester chez lui* (ibid. II, 21)? Donc, ce vœu a été annulé par une cause survenue après le vœu). Mais comment le texte dit-il qu'ils étaient *morts*, puisque les gens *en discussion* (ibid.) n'étaient autres que Dathan et Abiram (qui ont péri lors de la rébellion de Koreh)? C'est que, dès ce moment, ils avaient perdu leur fortune (ce qui ressemble à la mort). R. Jérémie dit : R. Eliézer autorisait de provoquer ainsi le regret du vœu, avant qu'il ait résulté de sa discussion avec les sages d'admettre de tels faits (ceux de Moïse) comme visant l'avenir (mais, après cette discussion, il y renonça). A l'appui de l'avis contraire (précédent) émis par R. Yossé, on peut rappeler cette explication : lorsque les Naziréens revenant de la captivité trouvèrent le temple détruit et ne purent mettre fin au vœu par l'offre des sacrifices, Naḥum les libéra en leur disant que s'ils avaient pu prévoir cette ruine, ils n'eussent pas accompli de vœu¹; sur quoi on a ajouté : C'est une erreur accomplie par Naḥum le Mède d'avoir usé du prétexte invoqué pour annuler le vœu en question, puisque l'annulation a pour base un fait survenu après l'énoncé du vœu (il a donc raisonné selon l'argumentation de R. Eliézer). R. Zeira au contraire dit que Naḥum aurait dû raisonner ainsi avec les Naziréens : « Ne connaissiez-vous pas la prophétie énoncée par les premiers prophètes, dès l'époque de l'existence du Temple, qu'il serait un jour ruiné? » S'il s'était exprimé ainsi, ce ne serait pas une cause nouvellement survenue. Au contraire, dit

1. Tr. *Nazir*, V, 5 (f. 54a).

R. Ilā, c'est bien là un fait nouveau, car les Naziréens pouvaient arguer qu'ils avaient bien eu connaissance de la prophétie ; seulement ils en supposaient encore les effets bien lointains, comme il est dit (Ezéchiel, XII, 23) : *la vision qu'il prophétise est pour un temps éloigné, et il prophétise pour des époques reculées* — 1.

Selon Samuel, la Mischnâ (§ 3) autorise l'annulation du vœu, en ce qu'il est erroné, parce que dès l'émission du vœu le chien était crevé, ou le serpent tué. Selon R. Ilā au nom de R. Eléazar, le vœu sera annulé, parce qu'il ressemble au vœu qui dépend d'un fait réalisé plus tard ; ainsi p. ex. si quelqu'un s'interdit par vœu de jouir d'un tel homme aussi longtemps que celui-ci sera vêtu d'habits noirs, le vœu sera délié dès que l'homme en question sera habillé de blanc. C'est aussi l'avis de R. Zeira au nom de R. Yoḥanan, et le vœu est annulé, sans qu'il soit nécessaire de faire intervenir un savant pour la libération.

Quant au verset du Lévit. (XIX, 18) cité ici (§ 4), voici comment il faut l'entendre 2 : Si en tranchant de la viande on se coupe, se coupera-t-on une seconde fois pour se venger ? (Ou frappera-t-on un tiers pour se venger d'autrui ?) Aussi est-il dit (ibid.) : *tu aimeras ton prochain comme toi-même*. R. Akiba dit : c'est là le grand principe de la Loi 3. Ben-Azaï dit : le verset (Genèse, V, 1), *l'homme fut créé à l'image de Dieu* 4, est encore un plus grand principe (il nous incite au respect de l'homme). — La crainte de « devenir pauvre » n'est-elle pas un fait en vue de l'avenir ? (Pourquoi tenir compte de cette cause ?) C'est que, répond R. Zeira, la pauvreté est assez fréquente pour être prévue. Ainsi, un homme se trouvait en procès contre un autre homme fort riche, procès qu'il voulut soutenir devant Rab. Celui-ci convoqua le riche, qui dit : Quoi, soutiendrai-je ma cause contre un tel homme (pauvre) ! Si les chameaux d'Arabie arrivent, ils ne pourront pas porter les clefs 5 de mes trésors (ἀποθήκη) ! Rab l'entendant s'écria : Quel orgueil de ce qui n'est pas à lui ! Il mérite de le perdre. Aussitôt, par ordre (ἐλάττωσις) du roi, ce riche dut venir et présenter sa fortune au fisc (ταμείον). Il alla chez Rab le solliciter de prier Dieu que le roi lui fasse grâce. En effet, Rab pria, et l'homme put revenir la vie sauve.

5. On peut susciter le regret du vœu en rappelant à un homme qu'il doit le douaire de la femme. Ainsi, il était arrivé à quelqu'un de s'interdire toute jouissance de sa femme, dont le douaire s'élevait à 400 dinars. Au moment du divorce (qui en résulta), le cas fut exposé à R. Akiba,

1. Suit un passage traduit tr. *Meghilla*, III, 1 (t. VI, p. 236). 2. V. Ehrmann, *ibid.*, ch. V, § 75, p. 145 et 267 n. 3. M. Schuhl, *ibid.*, p. 195, rapproche à juste titre de cet avis les passages analogues de l'Evangile S. Matth., XXII, 36-40, et S. Marc, XII, 29-31. 4. Le texte cite ici le commenc. du verset, « voici le livre de la génération de l'homme », et sous-entend la fin. 5. Le Lexique de Buxtorf traduit : *arcule apothecarum* ! Et l'édition Fischer le reproduit sans remarque !

qui déclara le mari tenu de lui rembourser son douaire. Mais celui-ci dit : « Maître, mon père a laissé après sa mort 800 dinars, sur lesquels mon frère et moi avons pris chacun 400 dinars; ne suffirait-il pas que ma femme prélève 200 dinars de mon avoir, et qu'il m'en reste 200? Non, lui dit R. Akiba, quand tu devrais vendre les cheveux de la tête, tu dois lui rembourser son douaire entier. Si j'avais su, répliqua le mari, que j'eusse à me dépouiller ainsi complètement, je n'eus pas fait le vœu en question. » Sur quoi, R. Akiba le déclara délié (et la femme permise au mari).

6. On peut provoquer le regret du vœu en rappelant les jours de fête, ou les sabbats¹. En principe, on avait dit : Pendant les jours fériés, l'effet du vœu est suspendu, mais l'interdit subsiste les autres jours; depuis lors, R. Akiba est venu enseigner qu'un vœu, même levé partiellement, l'est tout entier.

7. Voici un exemple pour cette règle : quelqu'un déclare s'interdire de tirer profit de tous ceux à qui il s'adresse; dès qu'il est délié à l'égard de l'un d'eux, il l'est pour tous. S'il dit ne vouloir jouir ni d'un tel, ni d'un tel, lorsque le vœu cesse à l'égard du premier, il cessera aussi pour les autres; si le dernier seul se trouve délié, les autres restent interdits. S'il déclare considérer un tel et tel aussi interdit qu'un sacrifice, il faudra trouver une expression de regret pour chaque objet interdit en particulier (afin de se délier).

8. S'il dit : je fais vœu de ne pas goûter au vin, car il nuit à l'estomac », et qu'on lui dise ; « le vin vieux profite à l'estomac », ce dernier devient permis, et dès lors, à sa suite, tout autre vin. S'il déclare faire vœu de ne pas goûter aux oignons, « car ils nuisent au cœur », et qu'on lui observe que l'oignon de Chypre est avantageux au cœur (lui fait du bien), ce dernier devient permis, et dès lors à sa suite, toutes les sortes deviennent permises. Ainsi, il est arrivé effectivement que R. Meir (en une telle circonstance) permit de manger toutes sortes d'oignons.

Comment parler de « vendre jusqu'aux cheveux de la tête » (pour rembourser le douaire), puisque l'on n'hypothèque pas à cet effet les biens mobiliers? On veut dire, répond R. Aba, que si même le mari argue ne pouvoir se passer de l'immeuble pour ses besoins, sous prétexte qu'il offre à la femme l'usage des biens-meubles, on dira au mari de donner l'immeuble (sauf à se pourvoir par ailleurs). R. Mescha demanda : si une veuve réclame son douaire aux héritiers du mari, peut-elle au besoin leur dire de réclamer le montant sur les

1. A celui qui aurait fait vœu pour un long temps de jeûner, ou de ne pas manger de viande, on rappellera qu'aux jours fériés ces privations sont interdites.

objets (mobiliers) déposés chez d'autres? (Est-elle censée avoir des droits même sur ces biens, ou non)? Non, dit R. Aba-Maré, il résulte d'une Mischnâ qu'elle n'a pas ce droit, car il est dit¹ : Si un mari en mourant laisse, outre sa femme, des créanciers et des héritiers, selon R. Tarfon, on rendra les comptes avant tout à la femme ; selon R. Akiba, on commence par remettre les biens aux héritiers ; car, tandis que tous sont tenus d'affirmer leur créance par serment, les héritiers n'y sont pas astreints (et on leur verse les biens par le seul fait du décès, sans faire valoir aucune condescendance par pitié). Est-ce qu'une femme, en réclamant le douaire à son mari qui a fait vœu de la répudier, est tenu de jurer ne l'avoir pas encore reçu ou non? Làbas (à Babylone), on a ce proverbe : je n'ai rien touché de ce qui m'est dû ; payera-t-il spontanément? (Certes non ; de même ici, la femme n'a pas à jurer, car le mari n'aura pas payé d'avance).

On a enseigné (à la suite du cas d'interdit, § 7, « de ne vouloir jouir ni de l'un ni de l'autre »)² : Si celui du milieu est délié, ceux qui suivent bénéficient de la libération ; ceux qui précèdent restent interdits. On a enseigné au nom de R. Nathan : il y a tel vœu qui est annulé en partie et subsiste en partie. Ainsi p. ex., lorsqu'on s'est interdit de jouir du panier de figues, et qu'il s'y trouve une sorte supérieure de figues, on peut dire : « Si j'avais connu l'existence de cette sorte supérieure, je n'aurais pas émis le vœu d'interdit » ; en ce cas, cette sorte devient permise, et avec elle tout le reste du panier. Mais lorsque le même homme dit : « Si j'avais connu l'existence de cette sorte supérieure, je ne me serais pas interdit de jouir de cette sorte », cette dernière seule devient libre par la restriction mise au vœu.

7 (9). On suscite à l'homme un retour sur son vœu, en faisant valoir le respect de soi-même et l'honneur de ses enfants. Ainsi, on lui dira (après l'énoncé de son vœu) : « Te doutais-tu de ce que demain on dira de toi qu'il est dans ton habitude de répudier tes femmes? Puis de tes filles, on dira que ce sont les filles d'une répudiée, que leur mère a dû commettre quelque faute grave qui motivât la répudiation. » Lorsqu'ensuite il dira : « Si j'avais songé à ces conséquences, je n'aurais pas émis mon vœu », il est dès lors délié par cette expression de regret.

8 (10). Si quelqu'un déclare s'interdire par vœu d'épouser une telle « car elle est laide », tandis qu'en réalité elle est belle, ou « parce qu'elle est noire », tandis qu'elle est blanche, ou « parce qu'elle est petite », tandis qu'en réalité elle est grande, il lui sera permis de l'épouser ; non pas que de laide elle est devenue belle, ou de noire elle est devenue blanche, ou de petite elle a grandi : c'est que le vœu en lui-même était erroné, de sorte qu'il n'est pas besoin de libération par des

1. Tr. *Kethouboth*, IX, 2. 2. Tossefta à ce tr., ch. 5. On retrouve ces termes dans l'édit. de la Mischnâ, selon le Talmud Babli.

savants. [Selon R. Ismaël, ce mariage est possible même lorsque la fille avait d'abord un des défauts sus-énoncés, puis, elle s'en est dé faite ¹.] Ainsi, un jour, quelqu'un s'était interdit de jouir de sa nièce, fille de sa sœur. On l'amena à la maison de R. Ismaël, qui la para : « Quoi, mon fils, lui dit R. Ismaël, est-ce de cette fille que tu as fais vœu de t'abstenir ? » « Non », dit-il. A ce moment R. Ismaël le déclara libéré de son interdit. Puis le rabbi se mit à pleurer, et s'écria : « Les filles d'Israël sont belles ; mais la pauvreté les enlaidit ». A la mort de R. Ismaël, les filles d'Israël prononcèrent des élégies et dirent : « O filles israélites, pleurez sur R. Ismaël, ainsi qu'il est dit de Saül (II Samuel, I, 24) : *O filles d'Israël, pleurez sur Saül..* »

On a enseigné que R. Juda b. Betherà dit : On suscite à l'homme un retour sur son vœu (§ 7), en faisant seulement valoir le respect de soi-même (non l'honneur de ses enfants). Ainsi, une femme s'étant interdit par vœu de jouir de sa fille vint consulter à ce sujet R. Yoḥanan (pour être libérée), et celui-ci dit : Si tu avais su que ton vœu pourrait causer à ta fille une mauvaise renommée, aurais-tu émis ce vœu ? Non, répondit-elle. Qu'il soit donc annulé (voilà pourquoi il y a à craindre que le regret du vœu soit inspiré par un mensonge). Mais la Mischnâ ne dit-elle pas déjà qu'il est loisible de susciter le regret du vœu en faisant valoir, soit le respect de soi-même, soit l'honneur des enfants ? (Qu'enseigne donc le fait précédent ?) On indique ainsi de n'avoir pas à suivre l'avis contraire de R. Juda b. Betherà.

« R. Ismaël la para » (§ 8). Il fit mettre à cette fille un œil d'or (en place de celui qui manquait) et une dent d'or (à la place de l'absente), et il dit à l'oncle de cette personne : Acquiers-la, avec ce qu'elle a sur elle. — Le verset (cité dans la Mischnâ) est expliqué diversement par R. Juda et R. Néhémie : l'un dit qu'il s'agit en réalité des filles d'Israël, et tandis que les maris se rendaient à la guerre, le roi envoyait la nourriture à leurs femmes. Mais alors pourquoi est-il dit (ibid.) : *qui vous faisait porter des ornements d'or sur vos habits* ? (N'est-ce pas à l'exclusion de la nourriture ?) Ceci confirme que le roi les nourrit, car le bijou n'est beau que sur un corps bien nourri. L'autre dit : par « filles d'Israël », on entend les constructions ² magistrales d'Israël, ou leurs assemblées judiciaires, le Synhédrin ; lorsque le roi voyait un groupe de savants, il leur donnait à manger et à boire. Que signifie alors l'expression « ornements d'or sur vos habits » ? C'est qu'il entendait de la bouche des savants le motif des règles doctrinales, et il les glorifiait de ce fait (comme s'il les parait avec des ornements).

1. Le passage mis entre crochets [], indispensable pour la suite, manque dans le texte jérusalémite, mais se trouve dans les éditions du Talmud Babli. 2. Jeu de mots entre *Banôth*, filles, et *Bana*, construire.

CHAPITRE X

1. Les vœux d'une fille fiancée¹ seront annulés par son père et son fiancé (ensemble). Si le père seul les a annulés sans le concours du futur, ou si ce dernier seul les a annulés sans le père, il n'y a pas d'annulation ; et il va sans dire qu'il suffit du maintien par l'un d'eux pour confirmer les vœux de la fille.

Il est écrit (Nombres, XXX, 7) : *Si elle passe en puissance de mari, etc.* De quel cas s'agit-il là ? Ni d'une femme déjà mariée, puisqu'il est dit ensuite (ibid. 11) : *Si dans la maison de son mari elle a formulé le vœu* ; ni d'une femme libre, puisqu'il est dit d'autre part (ib. 4) : *lorsqu'une femme formule un vœu à l'Éternel*. En conséquence, par le verset « si elle passe en puissance de mari étant engagée par un vœu », il faut entendre une jeune fille fiancée, dont le vœu sera annulé par le père et le fiancé réunis. On sait ainsi quelle est la règle à l'égard des vœux énoncés pendant le temps des fiançailles ; mais quelle est-elle pour les vœux qui sont antérieurs ? Comme il est dit (ibid.) : *étant engagée par un vœu*, on déduit d'impliquer dans la même règle les vœux contractés par la jeune fille lorsqu'elle était encore chez son père (qu'elle emporte de chez lui). On a enseigné au nom de R. Eleazar : le verset (précité) « si elle passe en puissance de mari, etc. » indique (par un terme redondant, *être*) qu'il s'agit là d'une fiancée ayant atteint la seconde majorité (sur laquelle le père n'a plus de droit). Les compagnons dirent que la déduction appliquée à ce verset par R. Eleazar est exacte. Mais alors on peut objecter ceci contre l'avis de R. Eleazar : puisque dès le moment où elle atteint la majorité le père n'a plus de pouvoir sur elle, elle devrait être comme une orpheline ayant perdu son père et dont le vœu sera annulé par le mari seul ? De même, on peut opposer une objection à l'avis des autres rabbins (qui appliquent le verset précité à une simple jeune fille fiancée, encore dépendante du père) : puisque le futur, avant de recevoir chez lui cette personne, participe à la libération du vœu ; à plus forte raison doit-il avoir seul cette faculté une fois que celle-ci est en son pouvoir par les fiançailles ? Quel sens donc les Rabbins donnent-ils à l'expression *étant engagée par vœu* (compre-nant forcément des vœux antérieurs) ? Il ne saurait être question des vœux énoncés par elle avant ses fiançailles, si elle a été ensuite fiancée étant simple jeune fille (non émancipée) ; car alors il a déjà été dit que la faculté de libération appartient au père et au fiancé réunis (non à ce dernier seul) ? Donc, par l'expression *étant engagée* on entend le cas où la jeune fille a émis le vœu avant la mort de son père, ou ayant d'atteindre la 2^e majorité ; lorsqu'ensuite par le décès du père ou le fait de la 2^e majorité elle devient indépendante, puis se marie, la faculté de libérer du vœu reste au mari seul. Puisque R.

1. Cf. tr. *Kethouboth*, IV, 6.

Eleazar applique le verset précité à la fille émancipée par la seconde majorité, d'où sait-il que, pour la simple jeune fille fiancée, la faculté de libérer le vœu est dévolue au père et au mari réunis ? C'est que le texte biblique, après avoir dit (ibid.) : *entre un homme et sa femme*, ce qui se rapporte au cas ordinaire d'époux mariés, ajoute : *entre un père et sa fille* (par là, il est fait allusion à la fille fiancée, qui dépend à la fois du père et du futur : ils devront s'unir pour libérer ses vœux). Mais les autres rabbins (qui déduisent ce cas du verset *si elle passe en puissance de mari, etc.*), quel compte tiennent-ils de ce rapprochement ? Ceci indique que le mari peut seulement délier la femme des vœux qui les concernent tous deux réciproquement, non de ceux qui sont émis à l'égard d'autrui ; de même, un père peut dégager sa fille des vœux qui les concernent tous deux, non ceux qui ont été émis à l'égard d'autrui. Est-ce à dire que R. Eleazar ne partage pas cet avis (pour la faculté restreinte du mari de libérer les vœux de la femme, ou celle d'un père sur les vœux de sa fille) ? Si, mais il déduit le tout du même verset, non seulement la règle relative à l'action conjointe du père et du fiancé pour libérer les vœux d'une simple fiancée, mais encore la règle qui limite pour le mari la faculté de libérer les seuls vœux de la femme les concernant tous deux, non autrui, comme la faculté d'un père de libérer les vœux de la fille se borne aux vœux qui le concernent.

« Il va sans dire, est-il dit, que l'un d'eux peut suffire à maintenir les vœux de la fille ». A quoi bon s'exprimer ainsi, lorsqu'il vient d'être dit : « Si par exemple le père seul a annulé les vœux, il n'y a pas d'annulation effective » ? La fin de la Mischnâ n'est applicable qu'à ce cas : si après l'annulation partielle par le père, le mari sur le point de l'énoncer aussi meurt, le père peut compléter l'annulation pour le défunt. Selon R. Nathan, c'est là l'avis de l'école de Schamaï ; selon les autres sages, il n'est plus besoin d'annuler le vœu¹. Selon eux, c'est inutile lorsque le mari n'avait pas confirmé le vœu ; mais s'il l'avait confirmé, le père ne peut plus l'annuler. On vient de dire que le père (en cas de décès subit du fiancé) prononcera l'annulation du vœu pour la part du fiancé. S'il désire confirmer le vœu², il dira seulement : « Que ce vœu te soit maintenu » (sans rien de plus) ; pour l'annuler au contraire, il devra spécifier qu'il annule aussi la part qui serait afférente au mari³. Il est évident que si le père n'a pas annulé pour sa part le vœu de la fille⁴ et qu'elle le transgresse, elle mérite la pénalité des coups de lanière pour l'infraction ; mais si, à l'inverse, le père a annulé le vœu (quant à lui), sans que le mari l'ait annulé aussi de son côté, la fille est-elle passible de ladite pénalité pour infraction du vœu ? Ou dira-t-on, puisqu'en cas de décès du mari le père peut suffire à compléter l'annulation, qu'elle échappe ici à ladite pénalité en raison de l'annulation par le père seul ? Cette question est juste

1. Par le décès du mari, sa part de pouvoir sur la fiancée est réversible sur le père, qui a déjà annulé le vœu. 2. S'il ne l'a pas annulé et veut le maintenir.

3. Si celui-ci vivait encore. 4. Annulé par le fiancé seul.

d'après celui (l'avis des sages) qui vient de dire que le décès (du mari) n'obvie pas à l'annulation (celle du père suffit alors pour les 2 parts) ; et, — par suite, — même si le mari vit, la libération partielle du vœu par le père devrait motiver la dispense de la pénalité. Elle n'est pas juste, selon l'avis opposé (de Schammaï), disant que, même pour le décédé, il faut formuler à part la libération ; aussi, du vivant du mari qui n'a pas levé le vœu, ce dernier subsiste, et celle qui l'enfreint est passible de la pénalité des coups. On a enseigné : si après l'annulation partielle du vœu par le père, le fiancé sur le point de l'annuler aussi meurt (puis la fille se fiance à un autre), le dernier fiancé interviendra pour annuler le vœu en ce qui le concerne. En effet, dit R. Yossé, la Mischnâ suivante (§ 3) le confirme, en disant : « le père et le dernier fiancé peuvent ensemble la délier de ses vœux. »

2. Si à ce moment le père meurt, le droit de ce dernier n'est pas réversible sur le futur¹ ; mais si le futur meurt, son droit est réversible sur le père². En ceci donc, le pouvoir du père est supérieur à celui du futur mari ; mais en d'autres faits, le pouvoir du futur est supérieur à celui du père, en ce que par exemple il peut annuler les vœux d'une fille qui atteint la 2^e majorité, tandis que le père ne le peut plus (il n'a plus alors de pouvoir sur elle).

3. Si une telle jeune fille fiancée a formulé un vœu, puis elle est répudiée le même jour, et le même jour encore elle est de nouveau fiancée à un autre, y eût-il ainsi cent transitions de cette sorte, le père et le dernier fiancé peuvent ensemble la délier de ses vœux. Voici la règle : Aussi longtemps qu'elle n'est pas devenue une heure complète indépendante (par suite de nouvelles fiançailles immédiates), son père et son dernier fiancé peuvent s'unir pour annuler ses vœux.

4. Chez les savants il est d'usage, avant que la fille quitte la maison (pour son mari), de lui dire : « Je déclare annulés tous les vœux que tu as formulés chez moi » (pour la délier). De même, avant qu'elle entre chez lui, le mari lui dira : « Je déclare annulés tous les vœux que tu as prononcés avant que tu entres chez moi » ; car, une fois qu'elle est en son pouvoir, il ne peut plus rien annuler rétroactivement.

Les compagnons d'étude ont supposé que lorsque le père n'a pas annulé le vœu pour sa part et qu'il meurt, en ce cas seul, « le droit de ce dernier n'est pas réversible sur le futur », pour suffire seul à annuler complètement le vœu³. Il est prouvé, au contraire, qu'il n'y a pas de distinction, de ce qu'il est dit (§ 4) : « Chez les savants il est d'usage, avant que la fille quitte la

1. Ce n'est pas encore un mari définitif. 2. Et il pourra délier la fille de ses vœux. 3. Si, au contraire, après avoir annulé le vœu pour sa part, le père meurt, il n'est pas dit que « le droit du père n'est pas réversible sur le mari » ; celui-ci peut bien faire l'annulation de son côté.

maison paternelle (pour celle de son mari), de lui dire que l'on déclare annulés tous les vœux qu'elle a formulés dans la maison paternelle; de même, avant qu'elle entre chez le mari, celui-ci lui dira avoir annulé les vœux qu'elle a prononcés avant son entrée chez lui; car une fois qu'elle est en son pouvoir, il ne peut plus rien annuler rétroactivement. » Cela prouve que, si même après avoir libéré le vœu pour sa part, le père meurt, cette faculté n'est pas réversible sur le mari seul; tandis que si le mari meurt en cette condition, son droit est réversible sur le père. D'autre part, les compagnons d'étude ont cru devoir expliquer à l'inverse la fin : c'est seulement lorsque le mari a annulé le vœu en ce qui le concerne (puis meurt), que le père a la faculté de libérer définitivement sa fille du vœu; mais si avant d'avoir libéré le vœu en ce qui le concerne le mari meurt, le père n'a plus la faculté suffisante pour délier seul de ce vœu (qui incombe au père et au futur réunis). Toutefois, il résulte de la Mischnâ suivante (§ 3) qu'il n'en est pas ainsi, puisqu'il est dit : « Si une telle jeune fille fiancée a formulé un vœu, puis elle est répudiée le même jour, et le même jour elle est de nouveau fiancée à un autre, y eût-il ainsi cent transitions de cette sorte, le père et le dernier fiancé peuvent la délier ensemble de ses vœux. » Or, il s'agit évidemment là du cas où le père est mort sans avoir délié le vœu pour sa part (bien que la libération du vœu incombe aux 2 ayants-droit réunis); de même, le mari fût-il mort avant d'avoir délié le vœu en ce qui le concerne, la faculté de libération passe alors entière au père.

R. Haggai demanda en présence de R. Yossa : On sait par la Mischnâ quelle est la règle pour les vœux énoncés par la jeune fille avant le moment de ses fiançailles¹; mais pour les vœux énoncés depuis les fiançailles, est-ce qu'au cas de décès du père pendant les fiançailles, la faculté de libération n'est pas réversible entièrement sur le futur? Non, dit R. Yossa, car on sait bien qu'une jeune fille qui, ayant énoncé des vœux avant d'être fiancée, se fiance ensuite, sera seulement libérée par la double énonciation du père et du fiancé réunis. Or, il a été dit (§ 2) : « Si le père meurt avant d'être intervenu pour la libération, son droit n'est pas réversible sur le futur » (ce dernier n'y suffit pas seul²). De même, ce qui est dit « si le futur meurt, son droit est réversible sur le père », est-il seulement applicable aux vœux énoncés avant les fiançailles, ou même à ceux qui ont été énoncés après (quoiqu'il s'agisse de ceux qui sont au pouvoir des 2 ayants-droit)? Certes, fut-il répliqué, car pour les vœux énoncés par une jeune fille avant ses fiançailles, qui ensuite devient fiancée, il faut l'intervention double du père et du futur pour obtenir la libération; et pourtant il est dit : « Si le futur meurt à ce moment, son droit est réversible sur le père »; cela prouve donc aussi que, pour les vœux énoncés par la jeune fille après les fiançailles, le droit du futur mort à ce

1. Alors, elle dépend du père seul dont le pouvoir n'est pas réversible sur le futur (selon la correction du comment, *Piné-Mosché*). 2. Il en est de même pour les vœux faits par la fille déjà fiancée.

moment est réversible sur le père (qui suffira pour libérer définitivement). — « Le futur, est-il dit, peut annuler les vœux d'une fille qui a atteint la seconde majorité. » Cette phrase de la Mischnâ doit émaner de R. Éléazar; car il a été dit en son nom ¹ : le verset *si elle passe en puissance de mari, etc.* (Nombres, XXX, 7) est applicable à une fiancée ayant atteint la 2^e majorité, et qui en cet état est liée par vœu (en ce cas, le père n'a pas à intervenir).

R. Ila dit (§ 3) : du verset (précité) *si elle passe en puissance de mari, etc.* (où le terme *être* est redondant), on conclut que si même il y a cent transitions de cette sorte, « le père et le dernier fiancé peuvent délier la fille de ses vœux. » En effet, dit R. Yossé, ce sont là les termes mêmes de la Mischnâ.

5. Après qu'une fille de seconde majorité ² a laissé passer douze mois depuis ses fiançailles, ou pour une veuve fiancée après une période de trente jours, selon R. Eliézer, le futur pourra énoncer la libération des vœux, de même qu'il est tenu de pourvoir à sa nourriture; selon les autres sages, ce futur ne peut pas les délier, jusqu'à ce que la femme entre en la puissance du mari (après le mariage effectif).

6 (5). Si une veuve (sans enfant) attend de son beau-frère le mariage par lévirat, que ce soit d'un beau-frère ou de l'un des deux, R. Eliézer autorise le beau-frère à annuler ses vœux; selon R. Josué, c'est permis si elle attend le mariage d'un seul, non si elle l'attend de l'un d'eux. R. Akiba ne le permet pas, ni si elle attend le mariage d'un seul, ni de deux.

(6). R. Eliézer justifie son avis en raisonnant ainsi : puisqu'un mari a l'autorité nécessaire pour délier les vœux d'une femme qu'il s'est acquise de son propre chef, à plus forte raison doit-il avoir ce pouvoir sur une femme qui lui est comme assignée par le ciel ³. Non, lui répliqua R. Akiba, il n'en est pas de même : sur la femme que l'homme s'est acquise lui-même (de plein gré), d'autres n'ont pas de pouvoir; tandis que sur cette femme (belle-sœur) qui lui est assignée par voie céleste, d'autres ont parfois du pouvoir ⁴. R. Josué lui répondit : Akiba, tes paroles sont justes s'il y a au moins deux beaux-frères; mais quelle raison invoques-tu s'il n'y a qu'un beau-frère? C'est que, répondit Akiba, la belle-sœur veuve n'appartient pas complètement au beau-frère (avant le mariage), pas plus qu'une fiancée n'est entièrement à son futur.

Puisque l'on sait, d'après R. Eliézer (§ 5), que la libération des vœux par le futur dépend de ce qu'il nourrit sa femme, s'il l'a consacrée pour la nourrir de suite, il a aussi la faculté de la délier de ses vœux (même avant qu'elle soit au domicile conjugal); mais s'il l'a épousée à condition de ne pas la nourrir de

1. Ci-dessus, § 1. 2. Indépendante du pouvoir paternel. 3. Savoir par la mort de son frère. 4. Si p. ex. d'autres frères survivent.

suite, le père a cette faculté. Tel est l'avis des sages. Selon R. Jacob b. Aha au nom de R. Yoḥanan, le mari ne pourra lever aucun vœu de la femme, jusqu'à ce qu'elle ait pénétré dans sa maison.

D'après R. Eliézer, qui est d'avis (§ 6) que le beau-frère devant épouser une veuve par lévirat peut la délier de ses vœux, fussent-ils deux beaux-frères en ce cas, lequel d'eux aurait cette faculté de libération ? De même, au sujet de ce qu'a dit R. Abahou au nom de R. Yoḥanan¹, si l'on déclare à une femme vouloir l'engager dès à présent pour l'épouser après 30 jours, et qu'avant ce délai un autre l'épouse, y eût-il ainsi une succession de cent prétendants, le dernier l'emporte ; lequel alors des fiancés pourra libérer les vœux de cette femme ? De même, R. Jacob dit au nom de R. Yoḥanan² qu'un maître peut destiner son esclave (femme) même à son fils mineur (Exode, XXI, 9) ; en ce cas, est-ce le fils, quoique mineur, ou le maître, qui libère les vœux de cette femme ? De même enfin, au sujet de ce qu'a dit R. Jacob b. Aha, au nom de R. Yoḥanan, et R. Ila, au nom de R. Eléazar³, en cas d'union adultérine avec la femme d'un sourd-muet, on n'est pas même passible du sacrifice de suspension (ce mariage est alors nul) ; est-ce alors le père qui a la faculté de la libérer de ses vœux ? (diverses questions non résolues).

« R. Eliézer justifie son avis en raisonnant ainsi » : puisqu'une femme sur laquelle je n'avais pas de droits avant son entrée en ma puissance (par les fiançailles) devient complètement apte à être libérée par moi de ses vœux lorsqu'elle est entrée en ma possession ; à plus forte raison dois-je avoir cette même faculté à l'égard de ma belle-sœur veuve, lors de son entrée en ma possession, sur laquelle j'avais déjà des droits avant son entrée (par lévirat). « Non, lui réplique R. Akiba, il n'en est pas de même » : la femme sur laquelle tu n'avais pas de droits avant son entrée en ta puissance devient complètement apte à être libérée par toi de ses vœux lorsqu'elle est entrée en ta puissance, et comme tu n'avais sur elle pas même une part de pouvoir, de même nul autre n'avait sur elle une part de pouvoir partagé avec toi ; tandis que c'est différent pour la femme sur laquelle tu avais déjà des droits avant son entrée en ta puissance et qui est devenue complètement apte à la libération de ses vœux par toi lors de son entrée en ton pouvoir ; or, comme avant sa consécration par le mariage tu avais une part de droits sur elle (parce qu'elle t'incombait par le lévirat), de même d'autres participaient avec toi à ce droit (en raison de la pluralité des beaux-frères). « R. Josué lui répondit : Akiba, tes paroles sont justes s'il y a au moins 2 beaux-frères ; mais quelle raison invoques-tu s'il n'y a qu'un beau-frère ? » Akiba dit : comme au point de vue de la pénalité capitale (en cas de cohabitation avec la belle-sœur veuve) il n'y a pas de différence entre celle qui incombe par lévirat à un seul beau-frère, ou à plusieurs, ni entre celle qui a reçu de son beau-frère une promesse de mariage et celle qui ne l'a pas reçue, il en sera ici de même pour la libéra-

1. Tr. *Qiddouschin*, III, 1 (f. 63^r). 2. *Ibid.*, I, 2 (f. 39^r). V. tr. *Yebamoth*, III, 3, fin (t. VII, p. 48). 3. *Ibid.*, XIV, 1 (p. 193).

tion des vœux. Est-ce à dire, demanda R. Josué, qu'il en est de même pour la libération des vœux et serments? (N'y eût-il qu'un beau-frère et s'étant même engagé à l'épouser, ne pourra-t-il pas la libérer de ses vœux, pas plus qu'un simple fiancé?) C'est vrai, répondit R. Akiba (c'est bien ainsi). Mais, reprit R. Josué, si tu avais vécu au temps de R. Éléazar b. Arakh, qui a dit¹ qu'une promesse de mariage équivaut à une acquisition complète, que déciderais-tu? En ce cas aussi, répondit R. Akiba, R. Éléazar b. Arakh serait d'avis de ne pas accorder la faculté de libération jusqu'à ce que la femme soit entrée en puissance de mari (pas plus que la cohabitation avec elle n'entraîne la peine de mort).

7. Si quelqu'un dit à sa femme : « Je déclare valables tous les vœux que tu formuleras jusqu'à mon retour de tel endroit », c'est comme s'il n'avait rien dit. Mais s'il dit d'avance : « Je les déclare nuls », selon R. Éliézer, ils seront réellement annulés; selon les autres sages, il ne seront pas annulés. Quoi, leur dit R. Éliézer, si le mari peut annuler les vœux déjà arrivés à la période d'interdit (déjà formulés), pourquoi n'aurait-il pas ce pouvoir sur les vœux non encore parvenus à cette période? C'est que, lui répliquèrent-ils, la Bible dit (Nombres, XXX, 14) : *Son mari le maintiendra, et son mari pourra l'annuler*; les vœux seuls susceptibles d'être rendus valables peuvent aussi être annulés, non ceux qu'il est impossible de confirmer.

8. L'annulation des vœux (d'une femme par son mari) peut avoir lieu toute la journée. Cette règle entraîne un allègement et une aggravation. Voici comment : Si elle a émis un vœu la nuit du sabbat (vendredi soir), le mari a le temps de l'annuler, soit en cette nuit, soit toute la journée du sabbat jusqu'à ce qu'il fasse nuit. Si elle formule le vœu tout près de la nuit, il faut que l'annulation soit énoncée de suite avant la nuit close; car, après que la nuit est survenue sans qu'il y ait eu annulation, il serait trop tard.

Contre le raisonnement par *a fortiori* de R. Eliézer (§ 7), les sages ont objecté ceci² : le bain, qui sert à enlever l'impureté de ceux qui sont impurs, sans sauver ceux qui sont purs (sans les empêcher de devenir impurs ensuite au contact d'une impureté), prouve que le mari ne peut pas non plus annuler d'avance les vœux futurs de la femme (malgré son pouvoir sur les vœux accomplis). R. Eliézer répliqua ainsi : puisqu'il est admis que l'on ne peut pas annuler ses propres vœux une fois accomplis (sans l'intervention d'un sage), bien que ce soit loisible en s'y prenant d'avance (en le libellant dès le nouvel-an³); à plus forte raison on peut annuler d'avance les vœux de sa femme, qu'il est permis d'annuler après leur énonciation. Non, lui observèrent les

1. J., tr. *Yebamoth*, II, 1 (t. VII, p. 23). 2. Tossefta à ce tr., ch. 6. 3. Cideffus, VIII, 1.

autres sages, il est loisible à l'homme de déclarer d'avance annulés ses propres vœux futurs, parce qu'il a aussi la faculté de les maintenir s'il veut (sans cette condition préalable); tandis que cette même faculté n'est pas accordée pour les vœux futurs de la femme; car lors même qu'il voudrait d'avance les confirmer, il n'en aurait pas le pouvoir. En outre (selon les termes de la Mischnâ), « la Bible dit (Nombres, XXX, 14) : *son mari le maintiendra, et son mari pourra l'annuler*; les vœux seuls susceptibles d'être rendus valables peuvent aussi être annulés, non ceux qu'il est impossible de confirmer. »

On a enseigné¹ : R. Yossé b. R. Juda et R. Eléazar b. Simon disent que pour annuler les vœux, le mari a une latitude d'un jour complet (24 h.). Quel est le motif des rabbins (dans notre Mischnâ, pour autoriser « toute la journée »)? C'est qu'il est écrit (ibid. 15) : *Si son mari se tait « d'un jour à l'autre »*; tandis que R. Yossé b. R. Juda fonde l'avis précité sur ce qu'il est dit ensuite : *au « jour » où il l'a appris*. Mais les autres rabbins ne tiennent-ils pas compte du texte invoqué par R. Yossé b. R. Juda? Ces mots sont applicables, selon eux, à un vœu qui aurait été énoncé au commencement de la nuit (en ce cas, le mari a le temps jusqu'au lendemain soir pour la libération). D'autre part, comment R. Yossé b. R. Juda justifie-t-il le texte biblique invoqué par les rabbins à l'appui de leur avis? Selon lui, ce verset vise le cas où le vœu a été énoncé la nuit veille du Sabbat, et le mari après s'être tu, revient sur sa parole (pour délier la femme de son vœu). Or, selon l'avis de R. Yossé b. R. Juda, en cas ordinaire de vœu, le mari a une latitude de 24 h. pour se prononcer; selon les autres sages, la limite de temps cesse à la fin de la journée; mais lorsque le mari s'est d'abord tu, puis revenant sur sa parole il veut délier le vœu, R. Yossé b. R. Juda ne lui accorde plus qu'une latitude de 24 h. pour se prononcer; les autres sages au contraire l'autorisent à prononcer la libération, qui restera sans autre limite que celle de la renonciation par le mari (en ce cas, les sages professent un avis bien moins sévère que dans l'hypothèse habituelle); si enfin le mari laisse passer l'heure qui précède le coucher du soleil (au sabbat), il ne pourra plus prononcer l'annulation du vœu. S'il dit : « sois déliée du vœu à l'heure des vêpres », l'annulation est faite pour toujours (sans supposer la restriction que le vœu devra être maintenu jusque là); de même s'il dit : « que le vœu soit maintenu à l'heure des vêpres », le vœu le sera pour toujours (sans restriction). Si le mari dit : « sois déliée de ce vœu jusqu'aux vêpres », c'est comme s'il avait dit : tu seras libérée de ce vœu à partir de l'heure des vêpres (et l'on ne suppose pas que le mari ait voulu l'annuler jusqu'à ce moment, puis le maintenir à partir de là). On a enseigné ailleurs² : Au jour du Sabbat, on peut prononcer l'annulation des vœux, ou consulter à ce sujet les savants. « Sur quoi il a été exposé que par « vœux » on entend, soit ceux qui concernent le Sabbat, soit ceux qui ne le concernent pas; la distinction relative à ce qui concerne le Sabbat n'est admise que « pour la consultation du savant », et celle-ci est seulement autorisée en vue du Sabbat,

1. Tossefta à ce tr., ch. 7. 2. Tr. Sabbat, XXIV, 5.

car le vœu qui ne concerne pas le Sabbat pourra être annulé par le savant le lendemain. Mais conformément à l'avis exprimé plus haut par R. Yossé b. R. Juda, et R. Eléazar b. R. Simon, que pour annuler les vœux, le mari a une latitude d'un jour complet, la libération des vœux ne concernant pas le sabbat devrait être interdite, puisqu'en raison de la latitude d'un jour complet qu'ils accordent, cette libération peut se faire le lendemain? On peut répondre que cet enseignement est justifiable d'après l'avis de tous, en supposant que le vœu a été émis la nuit de veille du sabbat (alors il serait trop tard d'annuler le vœu après le sabbat). R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan ¹ : la formule énoncée par le mari « ce n'est pas là un vœu, ce n'est pas un serment » n'équivaut à rien (ne compte pas), pas plus que la libération par le sage disant : « qu'il te soit délié », ou « annulé par toi » ; mais voici le formulaire que devra adopter chacun d'eux. Le mari dira : « Qu'il soit délié pour toi », ou « annulé pour toi » ; le savant dira : « ce n'est pas là un vœu, ce n'est pas un serment. »

R. Yoḥanan dit : les anciens avaient demandé si (après avoir confirmé le vœu de sa femme) le mari peut aller consulter un savant afin d'arriver par lui à revenir sur ce fait et pouvoir annuler le vœu? (Question non résolue). Quelle est la règle si une femme prononce un vœu que le mari entend et n'annule pas? Il est évident qu'après cela le mari ne peut plus l'annuler en la forme ordinaire d'annulation par le mari (puisqu'il semble l'avoir au contraire confirmé) ; mais peut-il énoncer l'annulation selon la formule adoptée par le savant? Il ne saurait être question des vœux prononcés par la femme et concernant les rapports avec le mari, puisque celui-ci ne peut pas annuler les vœux qui le concernent lui-même : il s'agit donc de vœux énoncés par la femme à l'égard d'autrui (que le mari ne peut pas annuler) ; pour ceux-là, le savant peut-il intervenir? Certes, fut-il répliqué ; n'est-ce pas selon R. Juda (seul) qu'un mari ne peut pas annuler le vœu d'une femme concernant autrui², les autres le permettent? Les uns (fut-il répondu) l'ont enseigné au nom de R. Juda, mais R. Ḥiya a enseigné au nom des autres sages, que le mari ne peut pas délier un vœu de sa femme à l'égard d'autrui. — Est-ce qu'un savant consulté peut rompre un vœu la nuit? Oui, par à fortiori : puisque les vœux énoncés par la femme, pour lesquels il y a le terme *jour*, peuvent être annulés par le mari même la nuit (en 24 h.) ; à plus forte raison on admet la nuit l'intervention du savant, au sujet duquel le terme *jour* n'est pas usité. Cette libération peut-elle avoir lieu par voie d'interprète? Oui, à ce qu'il résulte de ce fait : R. Aba b. Zoutra devint un jour l'interprète entre R. Yoḥanan et une femme qui était incapable de comprendre le syriaque, *סוריט* (et qui avait demandé à être libérée de son vœu ; c'est donc admis). — On a enseigné : pour la consultation au sujet des vœux, les uns et les autres seront enveloppés du *talith* (manteau d'office) ; l'homme consulté sera assis³, et le consultant se

1. Tr. *Nazir*, IV, 2. 2. Tr. *Negaim*, II, 5. 3. V. J., tr. *Guittin*, VII, 1, fin (f. 48').

tiendra debout, se réglant d'après le texte qui dit (Deutér. XIX, 17) : *Les 2 hommes qui ont un différend se tiendront debout, etc.* Par ce verset, on voit l'obligation de se tenir debout pour les gens en litige ; d'où le sait-on pour ceux qui posent au savant une question, soit de doctrine, soit d'exégèse ? De ce que l'expression *seront debout* est précédée de la conjonction *et* (superflue). R. Aha b. Papa, allant délier d'un vœu R. Imi, resta debout le temps suffisant à prononcer l'annulation (pour montrer que l'homme consulté peut aussi rester debout) ; R. Mena ayant libéré de son vœu Gamaliel à Quontel¹ agit de même. Mais lorsque R. Mena libéra le petit-fils de ce dernier, celui-ci dit au rabbi : N'agis pas pour moi comme tu as fait pour mon grand-père ; reste assis pendant que je vais l'exposer ce qui m'amène (il tenait à l'exécution stricte des usages) — ².

CHAPITRE XI

1. Voici les vœux que le père (ou le mari) peut annuler : ceux pour lesquels il est question de se mortifier le corps, comme de s'interdire le bain (soit à jamais, soit pour cette journée), ou l'interdit des ornements (dans les mêmes conditions). R. Yossé dit³ : ces 2 sujets ne sont pas des vœux de mortification.

Il est écrit (Nombres XXX, 14) : *tout vœu, tout serment d'abstinence, tendant à mortifier la personne, l'époux peut les ratifier, ou les annuler.* On connaît ainsi les droits du mari sur les vœux qui comportent la mortification ; d'où sait-on qu'il a un pouvoir sur les vœux d'interdit qui le concernent ? C'est qu'il est dit (ibid. 7) : *entre l'homme et sa femme* ; et comme le mari a cette faculté, le père l'a aussi sur sa fille, selon ces mots (ibid.) : *entre le père et sa fille.* De cette juxtaposition on conclut à l'analogie suivante : comme le mari peut seulement annuler les vœux qui comportent la mortification, ou les interdits des rapports de la femme avec lui ; de même un père annulera seulement les vœux de la fille qui comportent la mortification, ou les interdits des rapports de la femme avec lui. R. Jacob b. Aha relate la discussion suivante entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch : selon R. Yoḥanan, le mari peut annuler, soit les vœux, soit les serments de la femme ; selon R. Simon b. Lakisch, il ne peut annuler que les vœux qu'elle a énoncés, non ses serments. R. Yossé b. Aboun ajoute qu'au sujet de la libération des vœux par un vieillard (ou savant), la même discussion a lieu entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch : le premier autorise une telle libération, soit pour les vœux, soit pour les serments ; le second autorise seulement la libération des vœux, non des serments. Cet avis de R. Simon b. Lakisch est conforme à ce qu'a dit R. Yossé. Un homme se présenta à R. Yossé pour le prier d'annuler son vœu ; celui-ci s'en-

1. Peut-être Kanewath. V. Neubauer, p. 20. 2. Suit un passage traduit au tr. *Haghiga*, I, 8 (t. VI, p. 266). 3. Cf. J., tr. *Schebiith*, VIII, 5.

veloppa (en tenue d'office), s'assit et demanda au consultant comment il avait formulé le serment? J'ai dit, fut-il répondu : « O Popi¹ (par Dieu) d'Israël, je ne veux pas entrer dans ma maison. » R. Yossé lui dit alors : l'expression « O Popi d'Israël » est un vrai serment (valable), et désormais tu ne peux pas rentrer dans ta maison (le savant ne peut donc pas annuler les serments).

R. Zeira explique ainsi la Mischnâ : « les vœux qu'il est permis d'annuler sont ceux par lesquels il s'agit de se mortifier le corps, comme de s'interdire le bain, ou de se priver d'ornements ; R. Yossé dit : ce ne sont pas là des vœux de mortification » ; mais les questions de rapports entre le mari et la femme constituent des sujets de mortification. Lorsque la Mischnâ suivante (§ 2) énumère ces sujets, elle exprime l'avis de R. Yossé, ainsi qu'en continuant par ces mots : « Si elle déclare s'interdire par vœu de goûter à aucun fruit, du monde, le mari peut l'annuler », de même que la distinction établie ensuite entre « les fruits de cette province » et ceux que le mari pourra apporter à la femme d'une autre province. Ensuite, selon les sages, il faut établir cette distinction : pour les vœux comportant la mortification, la libération aura son effet à tout jamais, tandis que pour les vœux sur les rapports entre l'homme et la femme, la libération ne produit d'effet que durant l'union de ces deux époux (non à partir du jour du divorce). Selon R. Yossé au contraire, pour les deux sortes de vœux, la libération formulée par le mari aura de l'effet à jamais. Mais n'est-il pas dit, selon les rabbins, que pour les vœux comprenant la mortification, le mari peut prononcer une annulation subsistant à jamais, et R. Yossé admet la même faculté pour le mari à l'égard des vœux prononcés par la femme qui concernent le mari ? Quelle différence pratique y a-t-il alors entre ces deux avis, et qu'importe qu'il s'agisse de vœux comportant la mortification, ou de ceux qui concernent le mari ? Il y a une différence si elle dit : « je fais vœu qu'il te soit interdit de jouir en rien de moi si je quitte ta demeure » (alors, ce n'est pas une question de mortification, et le vœu est valable seulement selon R. Yossé). Pourquoi alors ne pas admettre que le mari annulera ce vœu (y compris même l'époque postérieure au divorce), et sur quoi porte donc la discussion ? En effet, il s'agit du cas où le vœu a été formulé ainsi : « Je fais vœu qu'il te soit interdit de jouir en rien de mon corps lorsque je quitterai ta demeure » (là, il ne s'agit clairement que de l'avenir). Or, les rabbins considèrent ce vœu comme une question de mortification, tandis que R. Yossé le considère comme concernant les rapports avec le mari. D'après l'avis de R. Zeira (qui dit que, selon R. Yossé, la libération par le mari a son effet pour toujours), il y a analogie entre l'avis exprimé ici par R. Yossé et celui de R. Yohanan b. Nouri, énoncé plus loin (§ 4), dans la Mischnâ qui s'exprime ainsi : « Si la

1. C'est le mot IIIII, provenant de la lecture du mot Jehovah (lu à rebours), remarque J. Levy, s. v., qui rappelle le procédé analogue d'Origène et S. Jérôme. V. aussi Jos. Halévy, dans *Revue des études juives*, t. IX, p. 162.

femme déclare s'interdire par vœu de travailler pour son père, ou pour le père du mari, ou pour son frère (à elle), ou pour son frère (à lui), le mari ne pourra pas annuler ce vœu. Si elle déclare faire vœu de ne pas travailler sur l'ordre de son mari, il n'a même pas besoin d'annuler le vœu (sans valeur). Selon R. Yohanan b. Nouri, le mari devra l'annuler, de crainte qu'il y ait divorce, et il lui serait désormais impossible de la reprendre à cause du vœu » (ceci prouve que, pour les vœux en fait de rapports avec le mari, celui-ci peut prononcer l'annulation).

R. Hla, à son tour, explique différemment notre Mischnâ : « les vœux qu'il est permis d'annuler sont ceux par lesquels il s'agit de se mortifier le corps, comme de s'interdire le bain, ou de se priver d'ornements ; R. Yossé dit : ce ne sont pas là des vœux de mortification. » En quoi ce dira de R. Yossé diffère-t-il de l'avis exprimé par le premier interlocuteur ? En ce que ces vœux ne sont pas des sujets de mortification, mais une question de rapports avec le mari (par conséquent, il ne peut pas annuler à jamais). D'après tous, c'est une question de mortification lorsque l'on a dit : « je prononce l'interdit si je prends un bain ou si je ne le prends pas », et l'on a enseigné en effet que l'on donne cette qualification à un tel vœu. — Soit d'après l'explication de R. Zeira, soit d'après celle de R. Hla, est-ce que R. Yossé ne se contredit pas lui-même ? Il est dit ailleurs¹ : lorsqu'une source servant à alimenter les habitants d'une ville serait insuffisante, (si on la laissait s'écouler ailleurs) pour nourrir encore d'autres, on pourra la réserver à l'usage exclusif des premiers (par un barrage) ; s'il faut choisir entre l'entretien du bétail et les habitants d'une autre ville, ces derniers l'emportent sur le bétail ; s'il faut se décider, pour la prise de l'eau, entre celle nécessaire au blanchissage des premiers et l'alimentation d'autrui, la nécessité de blanchir ses effets l'emporte sur l'obligation de nourrir autrui. D'après qui, demanda R. Yohanan, le blanchissage est-il une question capitale (jusqu'à la faire passer avant l'entretien d'autres habitants) ? Ce doit être l'avis de R. Yossé, car il a été enseigné : On ne prendra aucune des villes de refuge (ou une place de leur banlieue), soit pour y tremper le lin, soit pour blanchir les effets (ces places servant exclusivement à protéger la vie des meurtriers par imprudence) ; R. Yossé seul permet d'en user pour le lavage (qu'il considère comme une question vitale). Or, R. Yossé n'est-il pas en contradiction avec lui-même ? Il dit ici, d'une part, que même le bain n'est pas une question vitale (il ne considère pas cette privation comme une mortification), et d'autre part il dit que le blanchissage est une question vitale ? C'est que, répond R. Mena, on peut ajourner un bain, non le blanchissage du linge. Juda, habitant de Huza², s'enferma dans une caverne trois jours de suite pour réfléchir sur le motif de cette règle : pourquoi la vie des habitants de la 1^{re} ville

1. Tossefta au tr. *Bava meciâ*, ch. 11. 2. Nom de localité à ajouter à la géographie du *Talmud*, à moins que ce soit une corruption du mot *Houci*, usité au tr. *Schebiith*, VIII, 7 (t. II, p. 405).

(où se trouve sise la source d'eau) passe avant celle des habitants de l'autre ville. On vint auprès de R. Yossé b. Halafta, et on lui raconta l'état perplexe de cet homme. Sur quoi, R. Yossé appela R. Aba son fils et lui dit : le motif pour lequel la vie des habitants de cette ville passe avant celle des habitants d'une autre ville, est basé sur l'exégèse de ce verset (Josué, XXI, 42)... *Ces villes seront, et autour de chaque ville il y aura des faubourgs* (done, les besoins de la ville même passent avant ceux du voisinage). Sais-tu pourquoi tu l'ignoraies ? C'est que tu n'as pas étudié avec tes compagnons (et tu as été réduit à t'isoler dans une caverne pour y réfléchir). — On conçoit la formule qu'elle s'interdit de jouir de lui « si elle se baigne » ; mais comment justifier la formule négative « si je ne me baigne pas » ? Pour rompre le vœu, elle n'aurait qu'à se baigner ? C'est que, dit R. Mena, il s'agit du cas où le vœu était formulé ainsi : « Je t'interdis de jouir en rien de moi si je me baigne ; à défaut de quoi, je me priverai de bain » (ce n'est donc qu'une conséquence finale). Mais alors, au lieu de contester l'avis de l'interlocuteur, R. Yossé devrait plutôt conseiller l'annulation ? C'est que, dit R. Yossé b. R. Aboun, il s'agit du cas où l'interdit porte sur la jouissance du corps (la cohabitation) si la femme se baigne. Mais le mari ne peut-il pas contraindre la femme à rendre le devoir conjugal ? R. Houna n'a-t-il pas dit que, malgré le vœu d'interdit de jouir d'elle, il peut l'y contraindre, et si elle s'interdit de jouir de lui, le mari annulera ce vœu ? Et la distinction entre ces deux sortes d'interdit réside en ce qu'elle est à la fois sa jouissance à lui et à elle ? R. Aba Maré répond que l'interdit consiste à dire : « Si je me baigne aujourd'hui, je fais vœu de ne plus jamais me baigner », ou « si je me pare d'ornements, je fais vœu de ne plus jamais me parer » (les rabbins considèrent ce vœu comme une mortification même pour un jour ; R. Yossé ne l'envisage pas de même). Les rabbins de Césarée disent au nom de R. Nassa (de combiner ensemble les 2 exemples de la Mischnâ) : « Si (je manque d'accomplir tel engagement) je me baigne, je ne m'ornerai pas ; et si je m'orne, je ne me baignerai pas. »

2. Voici des vœux comprenant la mortification : si la femme déclare s'interdire par vœu de goûter à aucun fruit du monde, le mari peut l'annuler. Si elle s'interdit par vœu de goûter aux fruits de cette province, il pourra lui en apporter d'une autre province. Si elle s'interdit seulement les fruits de tel boutiquier, le mari ne pourra pas annuler ce vœu. Mais si le mari ne tire ses moyens d'existence que du boutiquier en question, il pourra annuler aussi ce vœu, selon l'avis de R. Yossé.

Selon Samuel, si la femme a dit : « Je m'interdis de goûter à aucun fruit du monde », et il y avait du blé amoncelé au marché, *αγοδωκη*, le mari peut lui en acheter (la femme a dû songer, lors du vœu, à tous produits autres que ceux-là). Selon R. Simon b. Lakisch, « si elle s'interdit par vœu de goûter aux fruits de cette province », et que des étrangers (*ξένοι*) en vendent, le mari peut en acheter d'eux. Il est écrit (Nombres, XXX, 7) : *Tout vœu, tout ser-*

ment d'engagement tendant à mortifier le corps ; de l'explétif et (en tête de ce verset), on conclut d'englober dans ce genre de vœux même ce qui ne mortifie guère, p. ex. l'engagement de ne pas goûter du poivre, ou du pain de choix, *κόλλεξ*. En réalité, il ne s'agit pas seulement du cas où l'espèce que la femme s'est interdite existe dans cette province, mais même au cas où elle n'existe pas là, dans la pensée qu'un étranger pourrait l'y apporter. R. Yoḥanan dit au nom de R. Yanai : si (lors du vœu) la femme avait devant elle 2 morceaux, l'un beau (dont la privation mortifie le corps), et l'autre laid (dont la privation ne mortifie pas), que la femme se réserve de manger le beau et s'interdit seulement le laid, le mari peut annuler le vœu. Pourquoi alors est-il permis d'annuler (s'il n'y a pas de mortification) ? Les compagnons disent¹ que ce vœu est considéré à l'égal d'un interdit, en raison du cas possible où c'est pour elle une mortification ; R. Zeira et R. Ila disent tous deux que ce serait une mortification pour le mari de savoir sa femme exposée à une privation. R. Zeira dit au nom de Samuel : le mari peut annuler tous les vœux de la femme, sauf si elle dit : « J'interdis qu'un tel puisse jouir en rien de ce qui est à moi² ». Si donc elle a dit : « Je m'interdis de jouir en rien d'un tel », le mari peut l'annuler (en raison de la privation) ; mais notre Mischnâ ne dit-elle pas que « si la femme déclare s'interdire les fruits de tel boutiquier, le mari ne pourra pas annuler ce vœu » ? Il explique notre Mischnâ d'après R. Yossé (qui n'admet pas qu'il y ait mortification en ce cas), tandis que ses compagnons diffèrent d'avis. Quant à l'enseignement final de la Mischnâ, « si le mari ne tire ses moyens d'existence que du boutiquier en question, il pourra aussi annuler ce vœu, selon l'avis de R. Yossé », ce dernier admet alors qu'il y aurait mortification ; car, dit-il, ce boutiquier lui fait crédit et lui remet tout ce qu'il veut. R. Mena dit : ce boutiquier lui remet des meilleurs produits qu'il a (voilà pourquoi se passer de lui serait une mortification, et le mari annulera le vœu).

3. Si la femme dit : « Je m'interdis par vœu de tirer une jouissance des créatures (mâles) », le mari ne pourra pas annuler ce vœu ; toutefois, elle pourra bénéficier du glanage, des épis oubliés et de l'angle des champs (tous droits des pauvres). Si elle déclare faire vœu que ni les cohanim, ni les lévites, ne pourront tirer profit d'elle, ceux-ci prendront leurs revenus légaux malgré elle. Si elle spécifie que tels cohanim, ou tels lévites ne pourront pas profiter d'elle, d'autres pourront prendre ces revenus —³.

4. Si la femme déclare : « Je m'interdis par vœu de travailler pour mon père, ou pour ton père, ou pour mon frère, ou pour ton frère », le mari ne pourra pas annuler ce vœu. Si elle déclare faire vœu de ne

1. Cf. ci-après, § 12. 2. Ce n'est pas une mortification et ne concerne pas le mari.

3. Toute la Guemara sur ce § est déjà traduite au tr. *Demaï*, VI, 3 (t. II, p. 195).

pas travailler sur l'ordre du mari, il n'a même pas besoin d'annuler ce vœu (sans valeur) ; selon R. Akiba, le mari devra l'annuler (pour la libérer), car elle pourrait fournir plus de travail qu'il n'en est dû (lequel excédant tomberait sous le coup de l'interdit). Selon R. Yoḥanan b. Nouri, le mari devra annuler ce vœu, car il peut survenir qu'il la répudie, et il lui serait interdit désormais de tirer aucun profit d'elle¹.

—². Selon R. Méir (qui admet comme valable toute la consécration faite des travaux de la femme, comme le premier interlocuteur d'ici attribue tout au mari), il n'est pas même besoin d'annuler le vœu de la femme (qui d'avance est sans effet). R. Yoḥanan le cordonnier (au sujet des consécérations), comme R. Akiba ici, admet que l'excédant est à elle, et il faut annuler le vœu ; selon R. Yoḥanan b. Nouri, l'excédant est au mari³. « Selon R. Akiba, le mari devra annuler le vœu » (bien que le gain du travail soit au mari) ; car, dit R. Aba, la mesure de travail que la femme est tenue d'accomplir, jusqu'à la valeur de 5 selà, ne saurait être interdite par elle (un tel vœu serait nul) ; mais comme elle peut disposer de l'excédant, il y a la crainte qu'au moment de dépasser la limite, on jouisse de l'interdit ; il vaut donc mieux, dit R. Akiba, que le mari annule tout. Mais, demanda R. Ila, ne peut-elle, en cas de vœu, prendre la précaution de fournir juste le travail de cinq selà, auquel elle est tenue (et sur lequel l'interdit n'a pas d'effet) ? C'est que, fut-il répondu, il est à craindre de dépasser cette limite d'une quantité même minime, non due par la femme, et dont la jouissance se trouve interdite par le vœu ; donc, il vaut mieux l'annuler. « Selon R. Yoḥanan b. Nouri, le mari devra annuler le vœu » ; car, dit R. Ila, bien que ce ne soit pas nécessaire en raison de l'excédant qui est au mari, comme elle sait qu'en cas de divorce il ne pourra plus tirer profit d'elle (le vœu étant alors effectif), elle pourrait lui chercher querelle de façon à l'inciter au divorce (aussi, R. Yoḥanan b. Nouri est d'avis que le mari annule le vœu).

5. Si la femme de quelqu'un a formulé un vœu, et le mari a cru que sa fille l'avait formulé ; ou si sa fille émet un vœu et le mari a cru que c'était sa femme ; ou si la formule a été énoncée par le Naziréat (abstinence), et il a supposé que c'est par l'expression « comme un sacrifice » ; ou à l'inverse si la formule usitée était « par le sacrifice », et il a supposé que c'est par Naziréat ; ou si elle a fait vœu de s'abstenir de figues, et il a cru qu'il s'agit de raisins, ou si à l'inverse elle s'est interdit les raisins, et il a cru qu'il s'agit de figues, il devra (après une première annulation) recommencer à annuler ce vœu, lorsqu'il connaît la vérité.

« Il devra recommencer », non seulement à cause de la possibilité d'erreur,

1. A la reprise de son indépendance, son vœu reprendrait sa valeur. 2. En tête est un passage traduit ci-dessus, tr. *Kethouboth*, V, 5. 3. En cet état, le vœu n'a pas d'effet ; pourtant il devra être annulé, en raison de la répudiation possible.

mais encore si même après l'avoir entendu exprimer il s'est d'abord tu¹; ou si même il l'a confirmé (cela ne compte pas):

6. Si la femme a dit: « je m'interdis par vœu de goûter à ces figues et à ces raisins », puis le mari a confirmé le vœu touchant les figues, tout le vœu sera maintenu. S'il a annulé le vœu en ce qui concerne les figues, le vœu ne sera entièrement annulé que lorsque l'annulation sera relative aussi aux raisins. Si elle dit: « Je m'interdis par vœu de goûter aux figues, et de goûter aux raisins », ce sont là deux vœux distincts.

7. Si quelqu'un dit: « je sais que l'on peut prononcer des vœux, mais je ne sais pas qu'on peut les annuler », il peut les annuler (dès qu'il sait en avoir la faculté). S'il dit: « je sais que l'on peut annuler des vœux (de femme), mais j'ignore si c'est un vœu régulier (tel que ma femme l'a énoncé) », selon R. Méir, le mari ne pourra pas l'annuler; les autres sages l'y autorisent.

8. Si quelqu'un a formulé l'interdit que son gendre tire aucune jouissance de lui, et pourtant il veut donner de l'argent à sa fille, il pourra ajouter: « Je te fais cadeau de cet argent, à condition que ton mari n'y ait aucun droit; tu le réserveras pour ton propre usage seulement.

9. Quant au verset (Nombres, XXX, 10), *le vœu d'une veuve ou d'une femme répudiée subsistera pour elle*, il faut l'entendre ainsi: Si elle déclare vouloir être dans l'abstinence (Naziréat) au bout de trente jours après le mariage, bien qu'elle se soit mariée dans l'espace de ce mois préalable, le mari ne pourra plus annuler ce vœu fait d'avance. Mais si elle a formulé le vœu étant déjà en puissance de mari, celui-ci peut l'annuler. Voici p. ex. comment ceci a lieu: Si elle déclare alors vouloir être dans l'abstinence au bout d'un mois, fût-elle devenue veuve ou répudiée avant ce temps; son vœu est tenu pour nul. Si le jour même où la femme a prononcé un vœu elle a été répudiée de son mari, puis reprise (après quoi seulement il connaît le vœu), il ne peut plus l'annuler. Voici la règle: lorsqu'elle est entrée en possession d'elle-même (devenue indépendante) une heure, le mari ne peut pas annuler un vœu énoncé à ce moment.

Selon un enseignement (sur le § 6), on déduit de l'expression biblique *il le maintiendra* (ibid.), que le mari a la faculté de confirmer une partie du vœu, et de même (par analogie) il a la faculté de l'annuler en partie; selon un autre enseignement, il ne pourra le confirmer qu'en entier, comme il ne peut l'annuler qu'en entier; enfin, selon un 3^e enseignement, il a la faculté de le confirmer en partie et de l'annuler en entier (conformément au texte biblique, sans rien déduire par analogie). C'est ce dernier avis que professe l'interlocu-

1. Tossefta à ce tr., ch. 7.

teur de la Mischnâ, car il est enseigné : « Si le mari a confirmé le vœu touchant les figues, tout le vœu sera maintenu, s'il a annulé le vœu en ce qui concerne les figues, le vœu ne sera entièrement annulé que lorsque l'annulation sera relative aussi aux raisins. » — Lorsqu'au lieu de dire : « je m'interdis de goûter aux figues *et* de goûter aux raisins », elle a dit : « *et à un raisin* », sont-ce là aussi deux vœux distincts ? C'est l'objet d'une discussion entre R. Ismaël et R. Akiba¹ : Selon le premier, on s'en réfère à l'objet du vœu, et non à l'énoncé (ce qui fait qu'il y a ici deux vœux distincts) ; selon le second, tout dépend de l'instant d'émission de l'interdit (et comme le double vœu a été énoncé d'un coup, il est considéré comme un seul).

R. Zeïra dit que R. Meïr (§ 7) est d'avis d'interdire l'annulation du vœu, car le mari cherche évidemment un prétexte, en consentant à ce qu'elle formule des vœux, pour la répudier ensuite (donc, afin de le punir, il lui sera défendu d'annuler le vœu) ; car, si ce n'était pas son arrière-pensée, il aurait dû annuler ce vœu dès le premier moment.

On a enseigné (au sujet de l'argent remis à la fille seule, § 8) : le père devra préciser que cet argent n'entre pas non plus dans son domaine à elle² ; une telle règle, dit Rab, doit émaner de R. Meïr, qui a enseigné ailleurs³ : la main de l'esclave (ce qu'elle détient) ressemble à celle du maître (et, comme conséquence, l'objet en possession de la femme est aussi au mari). Or, le père, en faisant le don, doit dire : « ce n'est pas à toi » ; car, sans cette restriction, le bien acquis par la femme appartient aussi au mari.

Au sujet du « vœu d'une veuve ou d'une femme répudiée » (§ 9), R. Ismaël est d'avis de s'en référer au fond du vœu⁴ ; R. Akiba fait prévaloir le mode d'énoncer le vœu. S'il y a eu vœu et engagement dans le même état de soumission au mari, peut-il l'annuler ? En voici un exemple : si la femme déclare vouloir être Naziréenne après un mois et son mari qui l'a entendue n'a pas annulé le vœu, puis il la répudie et la reprend dans le même mois, en un tel cas que faire ? (question non résolue).

10. Les vœux de neuf jeunes filles restent valables : 1. la fille qui a atteint la seconde majorité et qui est orpheline (mariée et devenue veuve avant la seconde majorité) ; 2. la jeune fille qui a formulé un vœu, puis (étant veuve) a atteint la seconde majorité et est aussi considérée comme orpheline (indépendante) ; 3. la jeune fille non encore de seconde majorité, et qui (étant veuve) passe pour orpheline ; 4. une fille de seconde majorité dont le père meurt (orpheline réelle) ; 5. une jeune fille atteignant sa seconde majorité après le vœu : puis son père meurt ; 6. la fille qui n'a pas encore atteint la seconde majorité (lors du vœu) et dont le père était déjà mort ; 7. une fille orpheline (lors du vœu) qui atteint ensuite la seconde majorité ; 8. une fille de seconde majorité dont

1. V. ci-dessus, III, 7, fin. 2. J., tr. *Qiddouschin*, I, 3 (f. 60a). 3. Tr. *Maasser schéni*, IV, 4 ; tr. *Kethouboth*, VI, 1. 4. Comme ci-dessus, § 6, fin.

le père vit encore ; 9. une fille atteignant la seconde majorité après son vœu, et dont le père vit encore. R. Juda dit d'y ajouter encore la fille qui, mariée avant l'âge de puberté, et, devenue veuve ou répudiée, est rentrée chez son père, étant encore jeune fille.

11. Si la femme dit : « je m'interdis toute jouissance de mon père et du tien, si je travaille sur ton ordre », ou : « je fais vœu de ne pas te profiter si je dois travailler pour mon père ou pour le tien », le mari peut annuler ce vœu.

12. En principe on avait dit : Il y a trois sortes de femmes qui (malgré leur mari) peuvent rompre leur mariage et reprendre leur douaire, savoir : 1. la femme d'un cohen qui déclare à son mari être impure pour lui (ayant été violée) ; 2. ou disant : « le ciel sait qu'entre moi et toi il n'y a pas d'union » (par impuissance) ; 3. ou celle qui dit être tout-à-fait retirée des Juifs (ayant fait vœu de ne subir le contact d'aucun Juif). Puis les sages ont renoncé à cette règle, afin qu'il n'arrive pas à une femme, qui aurait jeté les yeux sur quelqu'un, de rompre avec son mari. Aussi, celle qui dit être devenue impure devra le prouver. Si la femme argue du défaut d'union intime entre eux, on cherchera un moyen d'accord formel. Enfin, si elle dit être retirée de toute la nation juive, le mari pourra annuler ce vœu partiellement en ce qui le concerne, de sorte qu'elle puisse accomplir le devoir conjugal envers lui, tout en restant éloignée de tout autre Juif.

R. Yossé dit : toutes ces classes de jeunes filles (§ 10) peuvent être réduites à deux (en ne comptant pas isolément celles qui sont réellement orphelines et celles qui ont encore leur père) ; et pourtant l'on énumère tous les neuf cas, afin d'aiguïser davantage l'esprit des élèves par la subtilité des cas. Selon R. Juda, qui ajoute un cas spécial, ce sont trois catégories.

On a enseigné (sur le § 11) : selon R. Nathan, un tel vœu n'est pas devenu effectif, et par suite le mari n'a pas lieu de l'annuler ; selon les autres sages, la libération par le savant est en rapport avec l'effet du vœu, et le mari peut l'annuler. Pourquoi a lieu cette annulation¹ ? Selon les compagnons d'étude, c'est parce que le mari serait peiné de savoir qu'il est interdit à sa femme de jouir en rien de ce qui est à son père ; selon R. Zeira et R. Ila, c'est à cause du chagrin direct pour la femme d'être ainsi privée de relations avec son père (ce qui, au fond, est le même motif).

Comme « celle qui dit être devenue impure devra le prouver » (§ 12), il est évident (selon les derniers sages) qu'à défaut de cette preuve elle n'est pas considérée comme telle, et qu'elle reste permise à son mari (même s'il est cohen). Seulement, R. Ila se demande ceci : ne semble-t-il pas que si le mari

1. Cf. ci-dessus, § 2, fin.

est un compagnon (soucieux de la plus grande pureté), il doit craindre que la femme ait dit vrai ? Ou, si elle est la femme d'un cohen, lui ajoute-t-on foi en ce qu'elle s'interdit elle-même à son mari, sans la croire au point de lui défendre la consommation de l'oblation ? La question fut soumise à R. Hanania, compagnon des rabbins, et il déclara qu'il est permis à une telle femme de manger de l'oblation. R. Haggai dit : mon père (qui permet en ce cas à la femme de manger de l'oblation), connaît le commencement, et en conclut la fin (savoir qu'il s'agit d'une femme de cohen, pour laquelle il importe de savoir si l'oblation lui est permise). Ainsi, comme des troupes, στρατις, avaient traversé la ville, une femme vint dire à ce rabbin qu'un soldat (στρατιώτης) l'a prise de force et l'a rendue impure ; cependant, elle resta autorisée à manger de l'oblation. Une autre fois, on soumit à R. Isaac b. Tabliah le fait survenu à une femme libre, qui déclara avoir été séduite par son père. Est-ce donc que cet homme ne peut pas t'épouser ? (t'est-il interdit) ? Oui, répondit-elle, et R. Isaac lui défendit de manger de l'oblation. Comment se fait-il qu'ici on la croit, et l'oblation lui est interdite, tandis que plus haut il est dit qu'on ne la croit pas ? Auparavant, il s'agit d'une femme qui s'est exprimée de façon apparente à se rendre interdite (ayant déclaré qu'elle a subi les effets d'une violence) ; tandis qu'ici elle semble plutôt avoir voulu être autorisée à être considérée pure (n'ayant pas dit que le père était un païen) ; on la déclare donc permise.

Celle qui dit : « le Ciel sait qu'entre moi et toi il n'y a pas d'union » ; en d'autres termes, comme le ciel est loin de la terre, cette femme (moi) est éloignée de cet homme (de toi). — « On cherchera un moyen d'accord. » Ce sera, dit R. Houna, de faire un festin, par suite duquel les époux se rapprocheront. — On a enseigné¹ : il y a encore comme formules d'interdit les suivantes : « je veux m'abstenir de toi », ou « être séparé de toi. » Mais, demanda R. Jérémie, pourquoi ne pas aussi admettre à titre de vœu, le terme « pris » ? C'est inutile, répondit R. Yossé, car il est dit ici à la fin : « Si la femme déclare être retirée de toute la nation juive, etc. » En ce cas, si elle est répudiée, il ne lui reste qu'à aller parmi les Arabes, auxquels elle semble se complaire. — On a enseigné² : si une femme a fait vœu de naziréat, et son mari qui l'a entendue n'a pas annulé ce vœu, selon R. Meir et R. Juda, le mari lui met le doigt entre les dents (il est la cause du mal futur)³, car il est libre de le maintenir, ou non ; s'il s'y oppose ensuite, il la répudiera en rendant le douaire. Selon R. Yossé et R. Simon, elle s'est mis elle-même le doigt (dans la situation fâcheuse), puisqu'il dépend de son mari de maintenir son vœu ; aussi, lorsqu'elle persiste dans le projet de naziréat, elle sera répudiée sans avoir droit au douaire. Est-ce d'après l'enseignement originaire qu'au dire de R. Meir et R. Juda la femme disant « être retirée, etc. », a droit au douaire ? Car, sans cela, à quoi bon leur observation sur la Mischnâ ? Non, leur dire peut se rap-

1. Cet argument est indiqué aussi ci-dessus, I, 1, fin. 2. Tossefta au tr. *Nazir*, ch. 3. 3. V. Schuhl, *Sentences*, p. 169.

porter aussi à ces dernières phrases de la Mischnâ : c'est pourquoi le mari n'annulera pas ce vœu. R. Yossé et R. Simon professent l'avis conforme à la fin de la Mischnâ, disant que lors de ce divorce la femme ne reçoit pas le douaire ; car, même en adoptant le 1^{er} enseignement mischnique (opposé), ils disent que la femme a eu tort d'énoncer ce vœu (le mari pouvant ne pas l'annuler).

TRAITÉ GUITIN

CHAPITRE PREMIER

1. Si un individu apporte d'une province d'outre-mer une lettre de divorce pour une femme mariée, il doit dire : « Cette lettre (ou cet acte) a été écrite et signée en ma présence. » Les actes d'affranchissement d'esclaves sont assimilés aux lettres de divorce ¹.

R. Gamaliel dit : il en est de même de celui qui l'apporte des localités de Reqem (Petra) ou Hagar ²; selon R. Éliézer, il est semblable lorsqu'on l'apporte du village des Lydiens à Lod. Selon les autres sages, il est inutile de dire la formule : « cette lettre (ou cet acte) a été écrite et signée devant moi », sauf au cas où on l'apporte d'outre-mer. De même, celui qui cherche un tel acte et l'apporte d'une province à l'autre, en traversant à cet effet la mer, devra formuler qu'il a été écrit et signé devant lui. Selon R. Simon b. Gamaliel, c'est obligatoire même en passant d'un district (קטנות) à l'autre.

L'objection suivante a été présentée contre la Mischnâ : si l'on apporte d'une province d'outre-mer un acte de donation, est-il besoin de dire qu'il a été libellé et signé en sa présence ? (Pourquoi donc est-ce obligatoire pour le divorce ?) C'est que, dit R. Josué b. Lévi, il y a cette distinction à établir que les gens de ladite province ne sont pas bien au courant des formulaires du divorce (donc, en interrogeant le messenger, on saura en même temps si l'acte est en règle). Selon R. Yohanan, c'est une facilité accordée (de tenir compte du témoignage par le messenger), afin que la femme répudiée ne reste pas trop longtemps affligée de l'isolement. Mais n'est-ce pas au contraire une aggravation d'exiger cette attestation, qui n'est pas requise pour d'autres actes, puisqu'à défaut de la déclaration du messenger d'avoir vu libeller et signer l'acte devant lui, la femme en question ne pourrait pas se remarier ? Il est vrai, répond R. Yossé, qu'au commencement il y a cette aggravation d'exiger du messenger l'attestation de l'avoir vu libeller et sceller ; mais à la fin il y a un allègement, en ce que le mari qui viendrait plus tard arguer n'avoir pas signifié cet acte de divorce n'est plus recevable. R. Mena avait supposé qu'il n'est pas ajouté foi au mari pour une contestation basée sur une cause non

1. Un motif d'assimilation est proposé par le D^r Rabinowicz (*Législation*, I, 329) : Tous les actes qui concernent deux personnes ont besoin du consentement de toutes deux. Or, le divorce, bien qu'il concerne deux personnes n'a besoin que d'être consenti par le mari, comme il suffit à l'esclave d'être libéré par son maître.

2. Pour ces deux localités, V. Grätz, *Monatschrift*, 1875, p. 53 ; J. Derenbourg, *Revue des études juives*, 1884, VIII, 276. Elles sont omises dans le lexique de J. Levy.

inhérente à l'acte même¹; mais s'il s'agit d'une contestation affectant l'acte même, on croit le mari; et en admettant même qu'on ne le croit pas s'il s'agit d'une contestation affectant le corps de l'acte, lorsque cette contestation n'a pas de consistance (n'est pas fondée), on le croit certainement pour une contestation qui paraît bien fondée. Il n'en est pas ainsi, dit R. Yossé b. R. Aboun, puisque les sages ont institué d'abord cette aggravation que l'envoyé est tenu d'attester avoir vu libeller et signer l'acte, et par contre, ils ont établi cet allègement que la contestation opposée par le mari est sans valeur devant ce témoignage, on n'a pas non plus établi de distinction entre la contestation faite en dehors du corps de l'acte et celle qui lui est afférente, ni entre la contestation fondée et celle qui ne l'est pas (on ne le croit jamais). Mais n'y a-t-il pas à craindre que l'acte ait été souscrit (contresigné) par des témoins impropres à attester (et le mari a raison d'arguer que le corps même de l'acte est défectueux)? R. Aboun répond²: le mari n'est pas soupçonné de mettre sa femme dans le cas de commettre le crime capital d'adultère (en se remariant sans l'autorisation qui provient du divorce régulier); mais on le soupçonne de lui faire tort en la faisant venir devant le tribunal, et en prétendant que l'acte est irrégulier, pour l'empêcher de se remarier. Or, du moment qu'il sait que ses contestations seront vaines (non accueillies), il aura soin de faire souscrire (confirmer) l'acte de divorce par des témoins valables. Si à l'acte de divorce une donation se trouve jointe, confirmée par le messager qui atteste l'avoir vu libeller et signer, est-ce qu'à ce dernier sujet la contestation soulevée par le mari est annulée pour la donation, comme elle l'est déjà pour le divorce (le cas échéant), ou bien est-elle seulement nulle pour le divorce, et maintenue pour la donation? De même, il a été enseigné plus loin (§ 4): « Soit qu'il s'agisse de divorce, soit d'actes d'affranchissement des esclaves, la règle est exactement la même, aussi bien pour l'expédier de là que pour l'y apporter », et, comme en ces cas l'attestation du libellé et de la signature est exigible (sans que le maître puisse soulever une objection contre ce témoignage), est-ce qu'en cas de donation écrite jointe à cet acte, la contestation soulevée ensuite par l'auteur de l'acte est non recevable? De même, encore, si quelqu'un a légué par écrit tous ses biens à son esclave³, et ce dernier apporte lui-même l'acte qui le concerne, auquel cas l'esclave reprend pour ainsi dire possession de lui-même, le considère-t-on (en cas de contestation du maître) comme apportant un acte de divorce, pour lequel l'objection soulevée par le mari reste sans valeur, ou comme un acte de donation sur laquelle le maître peut revenir? C'est une question conforme à la discussion émise au sujet du legs fait à deux hommes simultanément — 4.

« Il devra certifier, dit la Mischnâ, que l'acte a été écrit et signé en sa pré-

1. Littéralement : *en dehors du corps*, c.-à-d. si le mari argue que l'acte n'a pas été rédigé pour lui, ou qu'il est soumis à une condition non réalisée. Cf. § 3.

2. Cf. tr. *Yebhamoth*, XV, 5 (t. VII, p. 204). 3. Cf. tr. *Péa*, III, 9. 4. Suit un passage traduit ci-dessus, tr. *Kethouboth*, XI, 5; cf. tr. *Maccoth*, I, 12.

sence », le même jour¹. Il devra attester aussi que cet acte a été écrit et scellé en vue de cette femme. On demanda devant R. Yoḥanan : faut-il (après coup) reconnaître les noms des témoins pour ceux qui ont signé (et confirmé) l'acte? Certes, répondit-il, puisque sur cet acte des noms de païens et de loups (λῦκοί) sont consignés, il est indubitable que la formalité de reconnaître les noms est exigible (sous peine d'invalidité). Un enseignement confirme l'avis de R. Yoḥanan² : tous les actes qui viennent d'une province d'outre-mer, quoique contresignés par des noms qui ressemblent à ceux des païens, sont valables, parce que les Israélites qui séjournent hors de la Palestine portent des noms similaires à ceux des païens. C'est dit seulement pour ceux du dehors, non pour ceux qui habitent à l'intérieur de la Palestine. Comment donc faut-il s'y prendre pour se prémunir à cet égard? R. Bivi au nom de R. Assé répond que l'acte de divorce devra être écrit au greffe de la justice (judicatus, pour qu'il n'y ait pas d'erreur dans les signatures des témoins) ; à défaut de quoi, on réunira à cet effet dix individus. R. Abin dit : il doit suffire d'astreindre celui qui donne le divorce à le faire confirmer par des contre-seings, sans exiger encore l'assistance de dix hommes. En somme, quelle règle fixe R. Abin? Il suffit, selon lui, de l'écrire dans n'importe quelle boutique d'un Israélite.

Si le messenger n'a pas déclaré avoir vu libeller et signer le divorce en ce jour, ou que cet acte a été rédigé pour cette femme, quelle sera la valeur de l'acte? On peut déduire la réponse, à l'aide de la question analogue posée par un *amora* précédent, en cette circonstance : R. Abin b. R. Ḥisda dit que quelqu'un apporta un acte de divorce et le remit à la femme, sans lui déclarer avoir vu libeller et signer cet acte ; on demanda alors à R. Yoḥanan si la valeur de l'acte n'est pas entachée de ce fait? Il faut, dit R. Yoḥanan, reprendre l'acte à la femme, puis le lui présenter à nouveau en disant devant deux témoins (au moment de la remise) l'avoir vu libeller et signer (de même ici, pour la question du jour et de la destination personnelle, il est indispensable que le messenger l'atteste, sous peine de nullité). Cet avis de R. Yoḥanan est conforme à celui que R. Simon b. Eléazar exprime plus loin (VIII, 2) : selon lui, il est indispensable, pour la validité du divorce, qu'au moment de le remettre à la femme on le lui déclare. Mais comment peut-on comparer R. Yoḥanan à R. Simon b. Eléazar? Ce dernier ne reconnaît-il pas qu'il suffit, pour la validité, avoir dit à la femme que c'est son acte de divorce, au moment de le lui remettre ; tandis qu'ici (selon R. Yoḥanan) cela ne suffirait pas, et le messenger doit encore attester devant deux personnes avoir vu libeller et signer l'acte? C'est qu'en réalité la différence entre eux subsiste : plus loin, où R. Simon b. Eléazar prescrit seulement de déclarer à la femme que c'est son divorce en le lui remettant, il s'agit de cette remise faite par le mari lui-même ; mais ici il s'agit de la remise par l'intermédiaire d'un envoyé, et R. Yoḥanan est alors d'avis que la femme n'est pas digne de foi en ce qu'elle déclare avoir

1. V. ci-après, II, 2. 2. Tossefta à ce tr., ch. 6.

reçu le divorce par un messenger de son mari (voilà pourquoi l'attestation de la remise est exigible devant deux témoins, pour que la femme soit libre de se remarier). Mais n'est-il pas dit plus loin (II, 7) : « la femme même est recevable (libre) de présenter son divorce pour se remarier » ? Or, n'est-il pas à craindre qu'elle l'ait reçu de son mari par un envoyé ? (Pourquoi donc dire qu'on ne la croit pas ?) Et par quel motif R. Yoḥanan prescrit-il l'attestation de la remise devant deux témoins ? C'est seulement pour faire valoir la présomption de répudiation devant deux témoins. On consulta, pour un fait de ce genre, R. Josué b. Lévi, qui répondit : il n'est pas nécessaire (en cas de fait accompli) de reprendre le divorce et de le rendre ensuite à la femme devant deux témoins. Est-ce que R. Josué b. Lévi¹ ne se contredit pas ? Plus haut (en réfutant l'objection tirée de l'analogie avec l'acte de donation) il constate une distinction à établir, savoir que les gens d'outre-mer ne sont pas bien au courant des formulaires du divorce, et qu'en conséquence il faut faire dire par le messenger si toutes les règles ont été suivies, tandis qu'ici il dit au contraire que l'on peut s'en passer ? Les compagnons répondirent au nom de R. Josué b. Lévi : l'opinion qu'il a professée en premier lieu se rapporte à l'époque où il n'y avait pas encore de savants installés hors de la Palestine (et, par suite, on ignorait les formulaires) ; mais maintenant des gens d'étude se trouvent là, et ils connaissent les formules. Mais n'a-t-on pas dit (dans notre Mischnâ) qu'il en est de même si l'on apporte l'acte d'une localité de la Palestine au-delà des mers ? Or, en admettant même qu'au dehors de la Palestine il n'y a guère de savants, tandis qu'il y en a plutôt en Terre-sainte même, pourquoi cette sévérité lorsque le divorce a été rédigé en Palestine (pour être porté au dehors) ? C'est pour ne pas distinguer entre tous les divorces au dehors. Mais alors on devrait dispenser de l'attestation devant témoins ce que l'on apporte du dehors, en raison de l'aptitude à l'intérieur ? C'est que l'on aggrave le cas facile à cause du plus sévère ; mais à l'inverse, on n'allège pas le grave à cause du cas de sévérité.

R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Simon b. Aba (de justifier comme suit la contradiction apparente entre deux opinions diverses de R. Josué b. Lévi) : R. Josué b. Lévi, d'une part, dispense de reprendre le divorce remis à la femme sans formalité, en cas de fait accompli ; mais en principe, R. Josué b. Lévi exige aussi la présentation avec l'attestation du libellé et du seing. R. Aba au nom de Rab, ou R. Zeira dit au nom d'Aba b. Ḥana : lorsque deux hommes apportent l'acte de divorce, il est inutile qu'ils déclarent l'avoir vu libeller et sceller ; R. Yossé b. Yossé dit au nom de R. Yoḥanan que c'est exigible (selon la prescription de la Mischnâ, sans distinguer entre un envoyé et deux). Lorsque le mari lui-même apporte l'acte de divorce, il n'est pas nécessaire de le remettre devant 2 témoins ; car la présence de 2 témoins est seulement exigible pour maintenir la présomption de répudiation, en cas de contestation par le mari (ce qui n'a pas lieu au présent cas). Si, après avoir donné le

1. Cf. ci-dessus, au commencement.

divorce à sa femme, le mari le lui reprend, et le jette à la mer, ou dans un fleuve, puis au bout d'un certain temps il lui déclare que c'était un papier blanc, ou un contrat acquitté, il ne dépend pas du mari de rendre ainsi cette femme impropre à se marier (le divorce existe). R. Aboun b. Hiya demanda devant R. Zeira : quel autre que le mari pourrait la rendre impropre (sachant seul ce que l'acte contenait) ? Il s'agit du cas, répondit R. Zeira, où le mari a remis l'acte comme un divorce devant 2 témoins, de sorte que la femme est présumée être régulièrement répudiée devant 2 témoins ; en ce cas, on ne croit plus la déclaration contraire, tendant à rendre la femme impropre. Un jour, après la remise du divorce, on découvrit que cet acte était irrégulier, et le mari fut contraint d'en remettre un autre à la femme. On consulta à ce sujet les rabbins, et ils déclarèrent que l'acte (quoiqu'obtenu par contrainte) est valable. Mais alors, fut-il répliqué, pourquoi est-il dit auparavant qu'au cas où le mari veut revenir sur le divorce (en contestant le contenu), il n'est pas recevable à rendre la femme impropre ? Pourquoi en ce cas aussi ne pas contraindre le mari à remettre un nouveau divorce ? C'est que plus haut l'irrégularité n'est pas démontrée (et vu la présomption de divorce, le mari n'est plus cru dans sa prétention de l'affirmer) ; tandis qu'ici l'irrégularité est évidente par l'acte même ; aussi le mari est tenu de le renouveler. Ainsi, Hinenà, fils de R. Assé, était médecin ; il jeta l'acte de divorce à sa femme en lui disant : « Voici ton divorce ». Elle se mit alors à crier, et tandis que les voisines accouraient, le mari reprit l'acte, et lui remit un papier blanc. Le fait fut soumis à l'appréciation des rabbins (pour savoir quel est l'état légal de la femme) et ils déclarèrent qu'il y avait à craindre l'interdit de cette femme pour son mari (en raison du premier divorce remis¹). Mais R. Yassa n'a-t-il pas dit au nom de R. Yoḥanan² que si le bruit se répand en ville qu'une telle femme est répudiée, elle sera considérée comme telle ; si ensuite on se met à examiner de qui émane cette nouvelle, et il se trouve qu'elle a été répandue par des femmes ou des enfants, elle est sans valeur ? (Pourquoi donc, ici, y a-t-il plutôt à craindre l'interdit, dont la source émane d'une femme ?) C'est que, dans la Mischnà invoquée, on ne cite pas formellement le terme « divorce » (et il est formellement question de répudiation vaguement) ; tandis qu'ici ce nom a été seulement énoncé (en disant : « voici ton divorce »). Selon d'autres, pour maintenir la validité de la remise première, il faut avoir dit d'abord que l'acte est ainsi valable ; et lorsqu'à la suite du cri de la femme les voisines sont accourues, puis le mari a repris l'acte contre du papier blanc, le divorce a pourtant été maintenu.

R. Jérémie demanda : si l'acte de divorce a été écrit en Palestine et signé au dehors, puis le mari étant allé hors de la Palestine pour remettre l'acte de divorce à sa femme ne la trouve pas là, mais la trouve en Palestine, le formulaire prescrit au dehors est-il nécessaire ici ? Oui, il devra attester que

1. Donc, la question de présomption du divorce l'emporte. 2. Ci-après, IX, 10 (f. 50*).

l'acte est libellé et signé devant lui, en raison de la scission des opérations, d'avoir été écrit en Palestine et signé au dehors ; ladite formalité est seulement inutile si l'acte a été aussi bien écrit que signé en Palestine, et le mari, après avoir quitté la Palestine pour remettre l'acte à sa femme au dehors ne l'y trouve pas, mais la trouve en Palestine même. Si, après avoir reçu l'acte de son mari, la femme dit que la cour de sa maison ¹ sise à Acco devra constituer la réception pour elle, selon R. Ḥanina, on suppose la femme avoir le bras assez long pour atteindre la cour de loin (sans s'y trouver en personne, et le divorce est accompli). Mais si elle avait en réalité le bras assez long pour qu'en étendant la main elle puisse prendre cet acte, le messager ne serait-il pas tenu cependant de déclarer avoir vu libeller et sceller l'acte devant lui ? Qui dit le contraire, répliqua R. Aba ? (Certes, c'est indispensable ; la femme est seulement dispensée de se trouver dans la cour). R. Zeira demanda devant R. Mena : si un homme et sa femme tiennent chacun de leur côté un bout de l'acte de divorce, elle prétend l'avoir acquis (et être libérée), tandis que le mari prétend le contraire (ne l'ayant pas lâché), qui l'emporte légalement ? C'est une question conforme à la discussion entre Rabbi et R. Simon b. Gamaliel ; or, ils sont en litige à ce sujet ² : si le créancier et le débiteur tiennent simultanément le contrat de dette, le premier déclare que cet acte est à lui, l'ayant perdu, tandis que le second déclare aussi que l'acte est à lui, l'ayant reçu après le paiement, l'acte sera maintenu dans les termes de la signature (il reste en l'état) ; tel est l'avis de Rabbi ; selon l'avis de R. Simon b. Gamaliel, on partagera en deux l'objet du différend. R. Eléazar dit : en cas de prise de l'acte de telle sorte que l'un le tient à l'emplacement où les témoins ont signé, et l'autre tient le reste de l'acte, il est admis d'un commun accord que le détenteur de la part de l'acte portant la signature des témoins sera le vrai propriétaire ; il n'y a de discussion que lorsque les 2 signatures des témoins sont écrites en long (au lieu d'être l'une sous l'autre), de façon que chacun détient une de ces signatures en main (il en est de même ici pour l'acte de divorce que détiennent ensemble le mari et la femme, alors, selon R. Simon b. Gamaliel, on partagera en deux la somme en litige, tandis que, selon Rabbi, la femme est tenue de prouver la remise de l'acte, non effectuée encore). Non, dit R. Mena, l'analogie n'est pas complète, et l'exemple précité du contrat de dette n'est pas comparable ; car l'acte de divorce, pour avoir son effet légal, devra se trouver complètement remis aux mains de la femme, sans qu'il reste une parcelle aux mains du mari, selon les termes de la Bible (Deutéron. XXIV, 3) : *il lui remettra dans sa main*, entièrement.

R. Eléazar objecta aux rabbins (au sujet de ce qu'ils disent sur l'apport « du village des Lydiens à Lod ») : puisque vous êtes d'avis que le messager d'un acte de divorce l'apportant d'une province à l'autre, en

1. La cour qui appartient à quelqu'un sert, d'elle-même, à confirmer l'acquisition d'un objet par le séjour qu'il y fait. V. B., tr. *Bava mecia'*, f. 106. 2. J., *ibid.*, I, 1 (f. 7').

traversant à cet effet la mer, devra formuler que l'acte a été écrit et signé devant lui, j'admets que la même formule est exigible pour le transport de cet acte d'une province à l'autre, en Palestine même. R. Jacob b. Zabdi a raconté que quelqu'un apporta un acte de divorce du port, λιμὴν, de Césarée. On consulta à ce sujet R. Abahou, pour savoir s'il était indispensable de dire la formule en question, d'avoir vu libeller et signer l'acte devant lui? Certes, répondit-il, c'est indispensable. Mais le port de Césarée n'est-il pas considéré comme la ville elle-même? (Pourquoi donc, pour cet emplacement palestinien, exiger ladite formule?) C'est que, répond R. Abin, il s'agit d'un vaisseau passager (voilà pourquoi, malgré la présence du bâtiment en Palestine, ladite attestation est exigible). En effet, on a enseigné : Apporter un acte de divorce d'un navire ressemble à l'apport du dehors, et il faut que le messenger atteste l'avoir vu libeller et signer. — Si un district se trouve être divisé en deux après la rédaction de l'acte¹, ladite formule n'est pas exigible, pas plus qu'à l'inverse si 2 districts ont été réunis ensuite en un seul.

2. R. Juda dit : on considère comme extérieur ce qui est à l'Est de Reqem, et Reqem elle-même est considérée comme à l'Est de la Terre-Sainte; de même, on considère le sol situé au Sud d'Ascalon, et cette ville même fait partie du Sud extérieur, ainsi que le sol du Nord d'Acco, comme Acco même passe pour externe. Selon R. Méir, cette dernière ville est considérée comme la Palestine au point de vue des divorces.

R. Yoḥanan dit aux gens de Cippori : vous prétendez au nom de R. Ḥanina que même le messenger qui apporte de Babylone en cette ville un acte de divorce n'a pas besoin d'attester l'avoir vu libeller et signer², tandis que je prétends qu'il est nécessaire de le dire, conformément à l'avis de la Mischnâ : « Selon R. Juda, on considère comme extérieur ce qui est à l'Est de Reqem, et Reqem elle-même est considérée comme à l'Est de la Terre-Sainte » (c'est donc que Babylone, au Nord de la Palestine, est considérée comme extérieure). En admettant même qu'ils adoptent l'avis opposé à celui de R. Juda (celui de R. Méir), savoir que Reqem n'est pas considérée comme sise à l'Est (en dehors), ni Acco au Nord (et que ces localités sont considérées comme étant à l'intérieur), on ne saurait l'admettre pour le transport lointain de Babel jusqu'ici (donc, ladite formule sera exigible). Rab dit : nous nous considérons comme palestiniens pour la rédaction des actes de divorce (et la formule en question n'est pas exigible pour nous, qui sommes au courant). Selon Samuel au contraire, même d'une localité voisine d'une autre (en Babylonie), le messenger du divorce est tenu d'attester sa rédaction. Rab voulut renoncer à l'avis qu'il y avait exprimé. Mais alors, lui dit Cahana, que faire à l'égard des pre-

1. Car, pour le transport de l'acte du divorce d'un district à l'autre, R. Simon b. Gamaliel exige ladite formule. 2. Il est d'avis qu'à ce sujet Babel est considéré comme palestinien. Cf. tr. *Yebhamoth*, I, 2.

mières femmes, celles qui (avant la renonciation) se sont remariées sur la simple remise du divorce, sans la formule? En réalité, lui répliqua-t-il, que penses-tu décider au point de vue pratique d'un fait accompli? (Est-ce qu'alors, à défaut de l'énoncé de la formule, le mariage accompli serait illégal?) Oui, répondit Cahana, il est de l'avis conforme à celui qu'a exprimé R. Méir¹ : celui qui apporte d'outre-mer un acte de divorce sans attester l'avoir vu libeller et signer se trouve accomplir incomplètement sa mission, et la femme devra se séparer (le cas échéant) du second mari, en vertu de l'une des treize raisons prévues²; tel est l'avis de Rabbi; les autres sages ne l'adoptent pas (et ils exigent la remise devant témoins avec la formule d'attestation).

Tous reconnaissent que si le mari oppose une objection au divorce qui avait été envoyé de sa part à la femme, la contestation n'a pas d'effet dirimant. On sait ainsi ce qu'il en est, et la contestation est nulle une fois que la femme s'est remariée en vertu de ce divorce; mais si la contestation a été formulée par le mari avant le mariage (en temps opportun) et que, malgré cela, la femme se marie, quelle sera la règle? (Dira-t-on que, puisque le mari s'y prend à temps, il n'a en vue que la vérité)? On peut résoudre cette question à l'aide du fait suivant³ : Il arriva à quelqu'un de remettre un acte de divorce à une femme en présence de R. Ismaël. D'où es-tu, demanda ce dernier au messenger? Du village de Simea dans le voisinage d'Acco. Toi aussi, lui dit R. Ismaël, tu es tenu d'ajouter, en remettant l'acte, l'avoir vu libeller et signer; après quoi, il ne sera plus nécessaire d'avoir recours aux témoins en cas de contestation par le mari sur la valeur de l'acte. Lorsque l'envoyé fut sorti, R. Ilāi dit à R. Ismaël : Maître, le village de Simea n'est-il pas de la Palestine, puisqu'il est plus proche de Cippori que d'Acco? C'est vrai, répondit-il; mais comme le fait a été conclu d'une façon permise, il faut le laisser tel. Qu'est-ce que l'on entend par cette solution « à l'état permis »? Cela signifie, dit R. Zeira, que si le mari veut alors opposer une objection à la validité du divorce, sa contestation sera nulle. Or, certainement, le messenger du divorce l'apportant d'une localité de la Palestine à une autre du même pays n'a pas besoin d'attester l'avoir vu libeller et signer (la contestation qui serait alors soulevée deviendrait aussitôt nulle, bien qu'elle soit antérieure au mariage); donc, il n'y a pas de distinction entre la contestation produite après le mariage de la femme répudiée, ou avant son mariage. — R. Jacob b. Ada b. Athalia dit au nom de R. Eléazar que l'avis de R. Méir (dans la Mischnâ) au sujet des divorces sert de règle. Sur quoi, R. Zeira le regarda (pour lui exprimer son étonnement). Pourquoi me regardes-tu ainsi, demanda R. Jacob b. Ada? C'est qu'il est dit, répondit R. Zeira, que l'avis le moins sévère en fait de décisions rabbiniques doit l'emporter; en outre, on conçoit qu'en cas d'avis isolé opposé à celui d'un autre

1. Ci-après, VIII, 5. 2. V. J., tr. *Yebamoth*, X, 1 (t. VII, p. 138), où il est dit : « l'amende imposée à la femme qui doit quitter le mari se reporte sur 13 objets. » 3. Tossefta à ce tr., ch. 1.

homme isolé, celui qui est le plus facile à suivre en cette question soit adopté, tandis qu'en cas d'opposition d'un avis isolé à celui des autres sages, ce dernier l'emportera en tous cas ; on ne saurait donc admettre ici que l'avis isolé, lequel comporte en même temps plus de sévérité que celui de ses interlocuteurs, puisse être adopté. R. Hiya ou R. Aba dit : un esclave vendu à quelqu'un dans Acco devient libre de ce fait (comme étant vendu au dehors de la Palestine). R. Ismaël, père de R. Judan, demanda s'il en est de même pour une cession faite d'une partie d'Acco à une autre (l'une sise à l'intérieur, l'autre au dehors) ? — ¹.

Les villes du territoire de Cippori, voisines d'Acco, ou les villes du territoire d'Acco, voisines de Cippori, sont-elles considérées, sous le rapport du divorce, comme étant d'Acco (au dehors de la Palestine), ou comme étant de Cippori (à l'intérieur du territoire) ? (Question non résolue).

3. Celui qui apporte un acte de divorce en Palestine même n'a pas besoin de déclarer que cet acte a été écrit et signé devant lui ; si des contestations s'élèvent contre l'acte, on le maintient, et l'on se rapporte aux signataires. Si quelqu'un rapporte un tel acte d'outre-mer sans pouvoir dire qu'il a été écrit et signé en sa présence, on s'en tiendra aux signataires si l'acte est attesté par des témoins (ou légalisé).

(4). Soit qu'il s'agisse de divorce, soit d'actes d'affranchissement des esclaves, la règle est exactement la même, aussi bien pour l'expédier de là que pour l'y apporter. C'est un des points pour lesquels les actes du divorce égalent ceux de l'affranchissement.

De qui émanent « les contestations élevées » ? Du mari, selon R. Hsda (et l'acte est alors maintenu, non s'il est contesté par d'autres). R. Yossé dit : les acquéreurs (de biens fonciers) du mari peuvent aussi contester le divorce, si la femme répudiée veut leur reprendre ces biens en garantie de son douaire. R. Judan demanda : on sait ainsi (par l'obligation d'attester, l'avoir vu libeller et signer) qu'en cas de contestation de l'acte en ce qui concerne l'extérieur, elle est sans effet ; mais si celle-ci porte sur le corps même de l'acte, quelle est la règle ? C'est un point en litige entre R. Yoḥanan et les rabbins de là-bas (Babylone) : Selon ces derniers, il n'y a pas de distinction entre la contestation de l'acte même, ou celle qui le touche du dehors (elle est nulle en tous cas) ; selon R. Yoḥanan, au contraire, la contestation du divorce en dehors de l'acte devient nulle, et celle qui est opposée contre l'acte lui-même est maintenue comme valable. Ainsi, il a été enseigné ² : le porteur d'un acte de divorce venant d'outre-mer, qui ne l'a vu ni écrire, ni signer, le remettra au point de départ, puis réunira à cet effet le tribunal et fera confirmer l'acte à l'aide des signataires. Désormais, il n'a plus besoin d'attester (en le rappor-

1. Suit un long passage déjà traduit tr. *Schebiith*, VI, 1 (t. II, p. 378). 2. Tossefta à ce tr., ch. 1.

tant) l'avoir vu libeller et signer, mais il dira seulement être l'envoyé du tribunal.

5 (4). Les actes contresignés par un témoin cuthéen (païen) n'ont pas de valeur, excepté les lettres de divorce', ou les actes d'affranchissement. Un fait survint devant R. Gamaliel, au village d'Outhnai : on lui présenta une lettre de divorce signée par des témoins Cuthéens (païens), et il déclare que la lettre de divorce est valable (pour permettre à la femme de se remarier avec un autre).

Tous les documents qui émanent de la juridiction (ἀρχεῖον) de non-juifs, lors même que les signataires seront des non-juifs, sont valables, sauf les actes de divorce, ou les contrats d'affranchissement des esclaves. Selon R. Simon, tous les actes (même de divorce, ou d'affranchissement) sont valables, et ladite exception n'a été énoncée que si ces actes ont été rédigés par des gens incompétents, ἰδιωταί².

Les Cuthéens sont soupçonnés de manquer d'honnêteté en fait d'argent ; aussi, pour les contrats de dette, ils sont impropres à servir de témoins ; mais comme on ne les soupçonne pas de fraude en fait de relations illicites, ils peuvent attester la valeur des actes de divorce, comme ils sont valables pour attester dans les questions capitales. S'il en est ainsi, même si les 2 signatures des témoins émanent de Cuthéens, l'acte devrait être valable ? (Pourquoi donc la Mischnâ déclare-t-elle qu'une signature de Cuthéen le rend impropre ?) Il y a cette différence à noter que l'acte signé par un tel homme manque de valeur, parce que les Cuthéens ne sont pas au courant des formalités de rédaction d'un acte de divorce (non pour cause du soupçon d'infidélité). S'il en est ainsi, même la présence d'une seule signature de Cuthéen sur l'acte de divorce devrait le rendre impropre ? Il s'agit du cas, répond R. Abin, où l'Israélite a signé en dernier lieu (c'est une garantie que le Cuthéen est au courant des formalités légales du divorce). Cette particularité, dit R. Yossé, est conforme à l'avis de celui qui dit : les témoins peuvent signer successivement, sans que l'un soit en présence de l'autre (et il suffit que la signature de l'Israélite ait suivi celle du Cuthéen) ; d'après l'opinion opposée, exigeant que les témoins signent en présence l'un de l'autre (sous peine de nullité), l'acte de divorce est valable lors même que le Cuthéen a signé en dernier (la présence seule de l'Israélite suffit à garantir la validité). Selon R. Ila au nom de R. Yossé, au contraire, ladite particularité est conforme à l'avis de celui qui dit que les

1. La lettre de divorce est déclarée valable, par le motif qu'énonce R. Simon b. Gamaliel dans une braïtha pour admettre des témoins illettrés (J. M. Rabbino-wicz, *ib.*, I, 331). Il est vrai que l'acte d'affranchissement sera annulé si l'on sait que les témoins ne savent pas écrire ; mais l'acte reste valable s'il n'est pas certain que les témoins païens ne savent pas signer. Il y a là une tendance à favoriser l'affranchissement. 2. Littéralement : *des simples*, non des juges. Selon Raschi : extra judiciairement ; selon d'autres, par des illettrés, dont la signature inconsciente est inadmissible, illégale.

témoins doivent signer en présence l'un de l'autre (lorsque la signature finale est celle de l'Israélite, elle garantit la précédente, et il ne reste pas de crainte à avoir) ; mais d'après l'avis opposé, disant qu'il est loisible aux témoins de signer sans être en présence l'un de l'autre, l'acte que l'Israélite aurait même signé en dernier lieu sera impropre (de crainte que le Cuthéen ait signé sur une place restée vide, au-dessus du nom de l'Israélite, qui n'a pas su quel devait être le co-signataire).

Si un contrat est signé par 4 témoins, et il se trouve que deux d'entre eux sont des témoins impropres, ou proches parents de l'intéressé, l'acte reste valable en raison de la valeur de 2 témoignages¹. Pourquoi ne pas considérer cet acte comme ceux dont les attestations sont trop éloignées (séparées du texte par les signatures impropres), et le déclarer aussi impropre ? C'est impossible, puisque R. Yassa a dit, au nom de R. Jérémie² : la présence des attestations impropres ne fait pas considérer l'acte comme revêtu d'attestations trop éloignées du texte, car les noms apposés là indument ont, au contraire, pour but de confirmer la validité de l'acte (en ne laissant pas d'espace en blanc).

Pour quelle raison les Cuthéens sont-ils déclarés impropres à figurer en Israël ? C'est qu'ils se sont convertis au Judaïsme par crainte³ (non par conviction). Mais, fut-il objecté, si quelqu'un, non converti en principe par conviction religieuse, adopte plus tard avec sincérité la foi juive, ne le recevra-t-on pas dans la communauté d'Israël ? C'est, dit R. Yoḥanan au nom de R. Éléazar, à cause de l'origine illégale des Cuthéens, remontant à l'union d'un païen ou d'un esclave avec des filles d'Israël ; en ce cas, l'enfant issu de cette union est illégitime (*mamzer*). Mais n'est-il pas dit que, selon R. Akiba, c'étaient des prosélytes convaincus ? Ils avaient pourtant le tort d'exercer seulement le lévirat envers leurs belles-sœurs veuves à l'état de fiancée, et de refuser celles qui avaient été mariées (sans la précaution du déchaussement, par suite d'une interprétation inexacte du texte biblique à ce sujet). Mais comment leur adresser ce reproche, puisque, selon les rabbins, il n'y a pas de *Mamzer* (né à l'état illégitime) issu du mariage indû d'une belle-sœur veuve ? C'est qu'ils ne sont pas au courant des formalités légales pour rédiger un acte de divorce (de sorte qu'il a pu survenir des mariages illégitimes, ou unions adultérines). Mais puisque R. Gamaliel autorise l'emploi d'actes de divorce sur lequel des Cuthéens ont signé comme témoins, il semble reconnaître que ceux-ci connaissent les dites formalités ; pourquoi donc ne pas admettre les Cuthéens comme juifs ? C'est que, dit R. Jacob b. Idi au nom de R. Yoḥanan, parmi eux se sont mêlés les prêtres des hauteurs (autels externes), selon ces mots (I Rois, XII, 31) : *Il prit comme prêtres une partie du peuple* ; or, dit R. Ila, on se servit des rebuts et des derniers venus du peuple à ce moment du culte.

« Les documents qui émanent d'une juridiction de non-juifs sont valables » ;

1. Les deux autres, dit le commentaire, ont pu être apposés, soit pour honorer l'intéressé, soit pour remplir les places vides. 2. V. ci-après, VIII, 12 (f. 49^e) et IX, 7 (f. 50^e). 3. V. II Rois, XVII, 24. Cf. J., tr. *Yebhamoth*, VII, 6 (t. VII, p. 107).

car, dit R. Aḥa, le bruit de contrats ainsi rédigés se répand bientôt. Puisque R. Simon autorise tous actes de ce genre, admet-il aussi que 2 Cuthéens comme signataires sont valables ? Non, selon lui, un tel acte serait impropre, puisqu'il les déclare ignorants des formalités de rédaction (supposant qu'un signataire israélite ne visera l'acte qu'après un Cuthéen savant). Mais R. Simon ne déclare-t-il pas valables les divorces de païens ? C'est que, dit R. Aba au nom de R. Zeira, l'avis de R. Simon est conforme à celui de R. Eléazar : comme R. Eléazar est d'avis qu'un acte de divorce est valable même non confirmé par des signatures de témoins, de même R. Simon dit qu'il peut ne pas y avoir de signatures (les témoins présents à la livraison suffisent). Si donc il faut au moins des témoins présents à la remise, l'acte devrait être valable même s'il est rédigé par un non-compétent ? Il faut donc admettre aussi le motif émis plus haut par R. Jacob b. Aḥa, à savoir que le bruit de contrats rédigés par des non-juifs se répand bientôt (voilà pourquoi en ce cas seul l'acte émanant de païens est valable). — Lorsqu'un contrat est rédigé à Beth-Schean et qu'il est contresigné par des témoins non-juifs, selon R. Yossé, il fait l'objet d'une discussion entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch : l'un déclare cet acte sans valeur ; l'autre le déclare valable. R. Abahou dit explicitement qui professe chacun de ces avis : R. Yoḥanan le déclare impropre, et R. Simon b. Lakisch le déclare valable. R. Simon b. Lakisch a pour motif de ne pas faire perdre d'argent au prêteur israélite. Mais, dans les questions financières, ce qui n'est pas au préjudice de l'un ne l'est-il pas au préjudice de l'autre ? (Si ce n'est au détriment du créancier, c'est à celui du débiteur ?) C'est, dit R. Judan, pour ne pas fermer la porte¹ aux emprunteurs (en leur refusant des actes contresignés par des païens) ; car, au moment de l'emprunt, il se peut que l'on ne trouve pas d'autres témoins signataires que des païens.

6. Si un individu dit à un autre : « donne cette lettre de divorce à ma femme », ou s'il lui dit : « donne cet acte d'affranchissement à mon esclave », il peut le reprendre aussi longtemps que l'écrit n'a pas été reçu par la femme ou par l'esclave ; c'est l'opinion de R. Méir. Les autres docteurs disent que l'homme peut reprendre la lettre de divorce, mais non pas l'acte d'affranchissement ; car on peut faire avoir une acquisition, mais non faire contracter une dette à quelqu'un en son absence². Or, l'acte d'affranchissement est évidemment avantageux pour le maître, qui, s'il le veut, n'est plus tenu de nourrir cet esclave libéré. La lettre de divorce, au contraire, est une chose désavantageuse, car la femme, comme telle, conserve le droit à la nourriture³. R. Méir dit aux autres docteurs : si le maître est un cohen, ne rend-il pas son esclave

1. V. ci-après, V, 1 (f. 46^e). 2. On suppose que celui pour qui l'on acquiert y consent d'avance. 3. La femme donc n'est pas divorcée si quelqu'un a reçu mission de recevoir pour elle l'acte de divorce, et le mari peut encore la reprendre, annulant l'acte.

inapte à manger de l'oblation (en l'affranchissant), au même titre que la femme y devient inapte par le divorce ? (N'est-ce pas une preuve d'égalité ?) Cela ne prouve rien, répliquèrent-ils : l'esclave est une acquisition du maître ¹. Si quelqu'un dit de remettre un acte de divorce à sa femme, ou d'affranchissement à son esclave, puis il meurt, on ne donnera pas suite à ces actes après le décès du maître ; mais si celui-ci a dit de remettre un *maneh* (pièce d'argent) à un tel et qu'il meurt, on payera même après décès la somme promise.

En tous lieux il est dit que l'action de faire « donner » un acte par quelqu'un équivaut à l'envoi ; pourquoi donc est-elle traitée ici ² à l'égal d'une mise en possession (qui est confirmée ensuite par les termes : « On peut faire acquérir quelqu'un même en son absence ») ? En effet, il faut rectifier ainsi les premiers termes de la Mischnâ : « fais acquérir cet acte de divorce à ma femme », ou « fais acquérir cet acte d'affranchissement à mon esclave ». Cette version est confirmée par les termes suivants de la Mischnâ : « on peut faire avoir une acquisition à quelqu'un (le mettre en possession), même en son absence, mais non lui faire contracter une dette sans le lui faire savoir ». R. Méir n'établit pas de distinction entre l'acte de divorce et celui d'affranchissement ; car, selon lui, le maître est également tenu de nourrir l'un et l'autre (il a donc la faculté de revenir sur sa parole). Selon les autres sages, au contraire, l'entretien de l'esclave par le maître est une faveur de ce dernier (lorsqu'il ne le fait plus travailler), tandis que la femme a le droit de réclamer la nourriture qui lui est due. R. Hiya b. Aba objecta au nom de R. Yoḥanan : comment, selon les rabbins, la question de nourrir l'esclave est-elle mise en doute, puisqu'il peut arriver qu'un esclave ait pour maître un homme riche, qui dès lors a pour devoir de nourrir l'esclave ? De même, dirent les compagnons, R. Yoḥanan posa une objection contre la Mischnâ dans le sens inverse : ne peut-il arriver qu'une femme s'aperçoive être mariée à un lépreux, auquel cas c'est pour elle un avantage de devenir libre par le divorce ? Donc, le motif réel n'est pas celui qui a été invoqué (de la simple faveur envers l'esclave et de l'obligation envers la femme, puisque l'inverse a lieu parfois), mais voici la raison des rabbins (réfutant le raisonnement de R. Méir, qui dit que « si le maître est un Cohen, il rend son esclave inapte par l'affranchissement, à manger de l'oblation ») : celui qui vend son esclave sans le savoir accomplit une vente effective, tandis que la répudiation ne peut pas avoir lieu sans que la femme le sache.

« Cela ne prouve rien, dirent-ils, l'esclave est une acquisition du maître ». C'est son bien, dit R. Abin, mais le maître le rend inapte à manger de l'oblation. Si quelqu'un dit ³ : « de mon esclave Tobie je fais un affranchi », ou « je

1. C'est là le motif de suppression du privilège de l'oblation en cas d'affranchissement. 2. Cf. tr. *Bava meci'a*, I, 2. 3. V. J., tr. *Bava bathra*, VIII, 8 (f. 16').

vais en faire un affranchi », ou « que celui-ci soit pour affranchi », l'esclave aura pris possession de lui-même. Toutefois, ajoute R. Inia, au nom de R. Yoḥanan, il faut que l'une de ces formules soit mise sur un contrat (qu'elle y figure par écrit). Si le maître dit : « un tel deviendra affranchi » (au futur), selon Rabbi, l'esclave s'acquiert dès à présent ; selon les autres rabbins, l'acquisition n'aura pas lieu de suite. On a enseigné : Si quelqu'un, après avoir dit « cet acte d'affranchissement est fait en vue de mon serviteur », meurt, selon Rabbi, l'esclave n'acquiert pas de suite sa liberté ; selon les autres sages, il l'acquiert ; pourtant, selon Rabbi, il faut au besoin contraindre les héritiers à accomplir l'ordre du mort. R. Zeira dit : la discussion porte sur le cas où l'ordre de remise est indéterminé ; or, de quelle hypothèse s'agit-il ? Si le maître a dit formellement : « affranchissez-le », il va sans dire que Rab reconnaît aussi le devoir d'obéir à cet ordre, et que l'esclave prend possession de lui-même ; lorsqu'au contraire le maître a dit d'écrire le contrat de libération et de le lui remettre, les rabbins admettent que l'acquisition finale se fera en vertu de l'acte (lequel n'a plus lieu d'être après le décès du maître) ; Il faut donc admettre qu'il s'agit de l'ordre indéterminé de remise : selon Rabbi, un tel ordre équivaut à celui de faire écrire le contrat pour le remettre plus tard ; selon les autres rabbins, cet ordre implique l'affranchissement (de suite, sans contrat).

Si un moribond a donné l'ordre de remettre tous ses biens à un tel qui se trouve être un cohen, et que parmi ces biens il y a des esclaves, lors même que le destinataire aurait refusé ces biens, les esclaves ont la faculté (en raison de l'état sacerdotal de leur nouveau maître) de manger de l'oblation ; selon R. Simon b. Gamaliel, du moment que le destinataire a refusé de recevoir ces biens, ceux-ci font retour aux héritiers du défunt (et les esclaves n'ont pas la faculté de manger de l'oblation). R. Zeira dit : la discussion porte sur le cas où les termes d'acceptation sont indéterminés ; or, de quelle hypothèse s'agit-il ? Si le cohen destinataire avait commencé par accueillir le don dès le premier moment, R. Simon b. Gamaliel reconnaîtrait aussi aux esclaves la faculté de manger l'oblation ; si au contraire ledit cohen ne l'a pas accueilli au commencement, les sages reconnaîtraient aussi forcément que les esclaves n'ont pas le droit de manger de l'oblation. Il faut donc admettre qu'il s'agit d'une acceptation indéterminée (le cohen a commencé par ne rien dire, puis il a protesté n'en pas vouloir) : en ce cas, selon Rabbi, on dit qu'il est trop tard pour refuser, et par suite de l'acceptation antérieure, on ne peut plus y revenir ; selon les autres sages, en disant n'en pas vouloir, même à la fin, le destinataire montre que son silence initial était déjà le refus. Si quelqu'un dit : « *donne* à un tel le maneh que je lui dois », ou : « *voici*¹ ce maneh pour un tel, en échange du dépôt que j'ai de lui en main », cela équivaut à une mise en possession ; et lors même que l'expéditeur voudrait le reprendre, il ne le peut plus. Pourtant (malgré la mise en possession de l'intermédiaire), l'expé-

1. Les termes *donne* et *voici* sont équivalents au fond.

diteur est responsable du dépôt, jusqu'à ce que le destinataire ait reçu ce qui lui appartient. R. Ila dit : pour la donation, on suit les règles de la dette. Ainsi, lorsqu'on dit : « donne ce maneh à un tel », ou « voici le maneh pour un tel », ou « donne ce contrat de donation à un tel », ou « voici ce contrat de don à un tel », le donateur ne pourra plus revenir sur sa décision ; si le messenger est parti et qu'il trouve le destinataire mort, il faudra rendre le montant à l'expéditeur, et, en cas de décès de celui-ci, le restituer à ses héritiers. Lorsque cependant la formule de remise diffère, et que le possesseur a dit : « fais acquérir ce maneh à un tel », ou « accepte ce maneh pour un tel », ou « fais acquérir ce contrat de donation à un tel », ou « accepte ce contrat de donation pour un tel », le donateur ne peut plus revenir sur son engagement ; lorsque le messenger est parti et qu'ensuite il trouve le destinataire mort, il faudra remettre le montant aux héritiers du destinataire. Si enfin, la mise en possession du destinataire n'a eu lieu qu'après le décès de ce dernier, il faut rendre le montant à l'expéditeur ; car on n'acquiert pas, même en vertu d'un contrat, après décès (de façon à le reverser sur ses héritiers). Si quelqu'un a dit : « que ce maneh soit à un tel », ou « prends ce maneh pour un tel », ou « que ce maneh soit entre tes mains pour un tel », le donataire ne peut plus y revenir ; de même, si quelqu'un a accompli une prise de possession pour autrui, il ne peut plus le restituer au premier possesseur. Un jour¹, R. Doustaï b. R. Yanaï et R. Yossé b. Kefar descendirent en Babylonie et réclamèrent une dette en ce pays pour leur camarade palestinien. Plus tard, comme ils furent calomniés à ce sujet, on voulut leur réclamer ce qu'ils avaient perçu. Ils s'y refusèrent, en disant avoir pris possession de cet argent, pour leur ami. Nous voulons, dirent les habitants, que vous vous portiez garants de cet argent en cas de perte. Non, dirent-ils, nous ne sommes que des gardiens gratuits (non responsables). Les réclamants s'adressèrent alors à R. Doustaï b. R. Yanaï qui leur dit : Voici tout l'argent devant vous (prenez-le). Ils se rendirent ensuite (dans le même but) auprès de R. Yossé b. Kefar, qui s'y refusa, et on lui arracha l'argent par la violence, après l'avoir lié. Lorsqu'ils furent revenus en Palestine, R. Yossé alla se plaindre auprès de R. Yanaï et lui dit : « Vois ce que ton fils m'a suscité », en lui racontant ce qui était survenu, et ajouta : « Si nous nous étions mis d'accord au préalable, personne ne nous eût rien enlevé ». Pourquoi as-tu agi comme tu l'as fait, demanda R. Yanaï à son fils ? C'est que, répondit ce dernier, j'ai vu les gens de ce tribunal tous d'accord, ayant un turban (ou casque) haut d'une coudée ; on eût dit (à leur voix forte) qu'ils parlaient du ventre ; mon frère Yossé se trouvait attaché devant eux, et la lanière (verge) montait et descendait sur son dos ; je me suis dit qu'il n'y a pas d'autre Doustaï à mon père (si, me mettant dans le même cas, je m'exposais à mourir), et ayant pris peur, j'ai consenti à la restitution. C'est un cas de force majeure, dit Hagai, si l'on n'a pas pu résister par de bonnes paroles (convaincantes) ; mais

1. V. J., tr. *Qiddouschin*, III, 4 (f. 64a).

si le messager a pu répliquer de bonnes paroles et que, malgré cela, il n'ait pas résisté à la demande de restitution, on reprendra le montant à l'envoyé pour le donner au destinataire définitif.

Si l'on renonce à un contrat de dette que l'on a de son prochain, la renonciation est un sujet de litige entre R. Hiya et R. Mena : d'après l'un, elle sera formelle¹ ; d'après l'autre, elle ne le sera pas, jusqu'à livraison du contrat. Si quelqu'un donne l'ordre de remettre ce maneh à un tel², puis meurt, les héritiers ne peuvent pas s'opposer à cette remise, et il n'est pas nécessaire que le défunt ait dit de le faire acquérir à un tel, ou de le lui faire accepter. Cet enseignement, dit R. Aba b. Mamal, s'applique à l'ordre d'un moribond (non à l'ordre d'un homme sain). Pourquoi n'est-il pas exigible que le moribond dise de faire acquérir, ou accepter ? C'est que, dit R. Mena, en voici la raison qu'a énoncée R. Aba b. R. Houna au nom de Rab³ : les paroles d'un moribond équivalent à l'écrit d'un homme sain et à sa donation. Toutefois, ledit ordre sera seulement valable si le donataire est mort ensuite du même mal ; mais s'il a guéri, non ; voilà pourquoi il n'est pas exigible d'avoir dit : fais-lui acquérir, ou accepter. — « S'il a dit de remettre un maneh à un tel et qu'il meurt, dit la Mischnâ, on payera même après décès la somme promise. » Ce texte aussi, dit R. Aboun au nom de R. Aba b. Mamal, se réfère à l'ordre donné par un moribond.

CHAPITRE II

1. Si le porteur d'un divorce venant d'outre-mer dit que l'acte a été écrit devant lui, non signé devant lui, ou qu'il a été signé devant lui, mais non écrit devant lui, ou qu'il a été écrit entièrement en sa présence et seulement signé à moitié devant lui, ou qu'il a été à moitié écrit devant lui et entièrement signé devant lui, cet acte sera sans valeur. Si l'un dit que l'acte a été écrit devant lui, et un autre témoin dit que l'acte a été signé en sa présence, l'acte est impropre. Si deux témoins affirment que l'acte a été écrit devant eux, et un seul dit que l'acte a été signé en sa présence, celui-ci est impropre ; mais R. Juda le déclare valable. Si un témoin dit que l'acte a été écrit devant lui, et deux témoins disent qu'il a été signé devant eux, l'acte est valable.

On comprend que l'acte soit impropre, lorsque le témoin dit de lui qu'il a assisté à la mise par écrit, non à la signature (dernier point, qui est essentiel) ; mais pourquoi l'acte est-il aussi impropre lorsque le porteur atteste avoir assisté à la signature, non à la rédaction écrite, puisque la partie capitale du divorce consiste dans ses signatures ? C'est que l'on adopte ici l'avis exprimé

1. Même sans transmission d'acte. 2. Tossefta à ce tr., ch. 1 ; cf. ci-après, VI, 6 (f. 48^a). 3. Cf. J., tr. *Kethouboth*, XI, 1 ; tr. *Bava bathra*, IX, 6.

par R. Juda plus loin (III, 2), qui interdit d'employer pour les actes de divorce des formulaires tout préparés, sauf à remplir les noms et date laissés en blanc (de même ici, il est à craindre que la partie écrite, en dehors de la signature, provienne d'un formulaire tout prêt). Quant à R. Juda (qui déclare cet acte valable), faut-il supposer l'acte écrit hors de la Palestine, tandis que la répudiation a lieu dans le pays même ? Et existe-t-il des formulaires de divorce préparés d'avance pour le cas de rédaction et de répudiation au dehors (qui entraîne la dispense d'attester l'avoir vu libeller et signer) ? Non, ce n'est pas en ce cas que R. Juda admet pour valable un formulaire prêt d'avance ; mais il l'est lorsqu'on sait que cet acte servira à répudier une femme, comme l'envoyé sait de quel message il est chargé ; et comme il est à craindre qu'au moment d'accomplir le message, l'envoyé ignore que cet acte est un divorce, les autres sages exigent que celui-ci soit entièrement écrit et signé devant le témoin. R. Hanin a enseigné : lors même que l'envoyé entre et sort pendant la rédaction de cet acte (s'il n'assiste pas du commencement à la fin), le divorce est valable. R. Yossé demanda : si l'envoyé atteste bien avoir vu libeller et signer l'acte, mais ce dernier s'est trouvé un moment isolé chez le mari entre la rédaction et la signature, est-il à craindre un échange d'acte par le mari (de façon à invalider le divorce) ? On peut résoudre cette question à l'aide des termes de la Mischnâ : « Si l'un dit que l'acte a été écrit devant lui, et un autre témoin dit que l'acte a été signé en sa présence, l'acte est impropre » ; or, cet acte est ainsi jugé, parce qu'un témoin atteste l'écriture, et un autre atteste la signature ; tandis que si le même témoin atteste ces deux opérations, sauf qu'entre elles deux l'acte a été un moment isolé entre les mains du mari, l'acte reste valable. R. Hîsda demanda : lorsque pour moitié, l'acte est confirmé par attestation, selon la recommandation rabbinique d'avoir assisté à la rédaction (de crainte que le but de l'acte ait été ignoré), et pour l'autre moitié on a suivi le simple ordre légal sans éprouver cette crainte, en d'autres termes si le témoin atteste avoir vu libeller et signer l'acte, lequel pourtant est resté isolé un moment auprès du mari, quelle est sa valeur ? On peut résoudre cette question à l'aide du même passage de la Mischnâ : « Si l'un dit que l'acte a été écrit devant lui, et un autre témoin dit que cet acte a été signé en sa présence, l'acte est impropre ». Or, cet acte est ainsi jugé, parce que l'un atteste l'écriture, et un autre atteste la signature ; tandis que si le même témoin atteste ces deux opérations, sauf qu'entre elles deux l'acte est resté un moment isolé auprès du mari, l'acte reste valable. R. Eléazar au nom de R. Abin demanda (puisque un acte dont on n'atteste qu'à moitié l'écriture, ou la signature, est impropre) : si un témoin atteste les deux opérations d'écriture et signature, tandis que deux témoins attestent la véracité de la seconde signature, quelle sera la valeur de l'acte ? (Faut-il, selon la précaution prescrite par les rabbins, que les 2 témoins confirment toutes les opérations, ou non) ? R. Imi le babylonien répondit : il n'est pas d'acte plus valable que celui-là (puisque au besoin un seul témoignage suffit, à plus forte raison l'acte est bon s'il est attesté par deux témoins). En effet,

dit R. Aba, la question n'est pas posée en ce cas (où l'acte est certes valable), mais au cas suivant : Si l'envoyé dit que l'acte a été écrit et signé en sa présence par un témoin, puis il sert de second témoin, quelle sera la règle ? L'acte sera impropre, fut-il répondu, parce que ce témoin semble attaquer son propre témoignage, en attestant la seconde signature (pour faire valoir la sienne). Si un acte de divorce est contresigné par 4 témoins, et l'envoyé dit connaître deux témoins signataires de l'acte libellé, puis signé devant lui, mais il ne connaît pas les deux autres, ne sachant pas pourquoi leurs noms sont apposés là, ces noms superflus nuisent-ils à la validité de l'acte, on non ? C'est une question en litige entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch, qui diffèrent d'avis sur le sujet suivant¹ : Si dix personnes sont priées de signer un acte, puis les uns le signent le même jour, tandis que d'autres le signent le lendemain, selon R. Simon b. Lakisch, l'acte est valable (R. Simon n'exige que la confirmation par 2 témoins), et les autres signatures sont purement conventionnelles (de même, pour le divorce signé par 4 témoins, il suffit que l'envoyé atteste 2 des signatures) ; selon R. Yoḥanan au contraire, l'acte est impropre si les dix témoins ne signent pas tous le même jour (ayant tous une égale valeur ; de même ici, l'acte dont le porteur ne confirme pas les 4 signatures est impropre).

La discussion de la Mischnâ (entre R. Juda et les sages, au sujet de la signature confirmée par un seul témoin), dit R. Imi, se réfère au cas où le divorce est présenté par le témoin unique qui atteste la signature (en ce cas, les sages ne lui accordent pas la même valeur qu'à l'attestation du porteur, et l'acte est impropre) ; mais si l'acte est produit par un autre témoin (ou à deux), il est valable même selon les sages. R. Ḥanania adopte l'avis de R. Imi. Selon R. Zeira au contraire, ladite discussion se réfère au cas où le divorce est présenté par les deux² ; mais si l'acte était présenté par le témoin unique qui atteste la signature, R. Juda reconnaît aussi l'invalidité de l'acte (insuffisamment confirmé). Mais, objecta R. Zeira à R. Imi, puisque, selon toi, R. Juda déclare valable même l'acte présenté par le témoin unique de la signature, il devrait aussi contester l'avis énoncé auparavant dans la Mischnâ (que chaque témoin affirme l'une des deux opérations) ? En effet, R. Amé alla auprès de R. Yonason beau-père et lui enseigna ceci : un acte, dont une personne dit l'avoir vu libeller et une autre l'avoir vu signer, est impropre ; R. Juda le déclare valable. R. Abin dit que les termes d'un autre enseignement³ confirment l'avis de R. Zeira, en disant : R. Juda ne déclare l'acte valable qu'en ce cas qu'il conteste (si deux témoins attestent l'écriture et l'un la signature). Contre l'avis de R. Zeira, on peut objecter ceci : comment se fait-il que si l'acte de divorce est présenté aussi par l'autre témoin (par les deux), les rabbins le déclarent pourtant impropre ? Puisque l'attestation du messenger seul suffit, en raison de ce qu'il est considéré comme équivalent à 2 témoins, l'acte n'a-t-il pas ici au

1. Cf. ci-après, § 2. 2. Ils doivent tous deux attester le tout, sous peine de nullité de l'acte. 3. Tossefta à ce tr., ch. 2.

moins autant de valeur par deux témoins? Non, le messenger n'est considéré l'égal de 2 témoins que lorsqu'il atteste la double opération de l'écriture et de la signature (tandis qu'ici deux témoins certifient l'écriture et un autre la signature; voilà pourquoi l'acte est impropre). — R. Yossa dit au nom de R. Yoḥanan (sur la fin de la Mischnâ, au cas inverse, où un témoin atteste l'écriture et 2 autres la signature): il s'agit du cas où l'acte de divorce est présenté par le témoin (isolé) de l'écriture (à titre de messenger, il est considéré l'égal de deux témoins). Sur ce, R. Zeira le regarda étonné¹. Que me regardes-tu ainsi, lui demanda R. Yossa? C'est qu'il en est ainsi lors même que l'acte est présenté aussi par d'autres témoins (ceux de la signature). L'avis de R. Yossa paraît conforme à ce qu'a dit précédemment R. Imi, avant qu'il eût renoncé à son avis. Non, dit R. Mena, on peut même parler du cas où R. Imi avait déjà renoncé à son avis (la discussion ayant lieu dans l'hypothèse où le divorce a été présenté par le témoin de l'écriture); seulement, il faut noter la distinction entre l'écriture attestée par deux témoins et la signature attestée par deux témoins: cette dernière prédomine en importance (équivalant à la confirmation du reste), tandis que l'écriture attestée par deux témoins a moins d'importance (et, en un tel cas, l'acte de divorce est impropre).

2. Si l'on atteste que l'acte a été écrit le jour et signé aussi le jour, ou qu'il a été écrit la nuit et signé aussi la nuit, ou qu'il a été écrit la nuit mais signé le jour, l'acte est valable. S'il est dit au contraire de l'acte qu'il a été écrit le jour mais signé la nuit, l'acte sera impropre; selon R. Simon, l'acte reste valable, car selon lui, on déclare impropres tous les actes écrits le jour et signés la nuit. sauf les actes de divorce.

R. Yoḥanan dit: en cas de mutation du jour, l'acte de divorce devient impropre, en raison de la question de jouissance des revenus dans l'intervalle de temps (pour que la femme sache quand elle a le droit de revendiquer son dû). S'il en est ainsi, observa R. Simon b. Lakisch (s'il est à craindre que le mari ait joui indûment un jour des revenus), on peut aussi craindre que les actes de divorces importés d'une province d'outre-mer aient été écrits le jour, puis signés la nuit (de sorte qu'ils seraient impropres)? Non, fut-il répondu, la falsification de cet acte provient d'une autre cause² (l'attestation du messenger disant l'avoir vu écrire et signer sans se préoccuper de l'hypothèse d'une signature ajournée à la nuit). R. Yoḥanan dit: R. Simon (dans notre Mischnâ) déclare même un tel acte valable s'il a été écrit le jour et signé la nuit; mais lorsque la signature a été reculée au lendemain, R. Simon admet aussi l'invalidité de l'acte. Selon R. Simon b. Lakisch au contraire, il n'y a pas de différence entre la nuit du même jour, ou celle du lendemain; sans se préoccuper de l'intervalle de temps, l'acte signé reste valable. Au sujet de quel « lendemain » le doute est-il exprimé ici (selon R. Yoḥanan)? R. Ḥanania et R. Mena

1. V. p. ex. ci-dessus, I, 2. 2. Le faux ne concerne pas le divorce, mais une circonstance secondaire.

différent d'avis à ce sujet : l'un dit qu'il s'agit du lendemain immédiat, réel (et malgré que l'intervalle de temps soit minime, l'acte sera impropre) ; l'autre dit qu'il s'agit du surlendemain. Mais, objecta R. Yoḥanan, n'y a-t-il pas contradiction entre ce que R. Simon dit ici et ce qu'il exprime ailleurs ? Or, R. Aba a dit au nom de R. Zeira que l'avis de R. Simon est conforme à celui de R. Eliézer, l'un et l'autre admettant qu'un acte de divorce même non confirmé par des témoins est valable (pourquoi donc, selon l'interprétation de R. Yoḥanan, R. Simon établirait-il une différence entre la signature immédiate et celle émise plus tard, au point qu'en ce dernier cas l'acte devienne impropre) ? Il n'y a pas de contradiction, répond R. Samuel, frère de R. Berakhia, l'acte reste toujours valable (même non confirmé par témoins) lorsque son auteur a dit vouloir le signer ; tandis qu'il ne l'est pas lorsqu'on sait que le mari ne veut plus le signer (alors, l'addition faite longtemps après est sans valeur).

Si dix personnes sont priées de signer un acte¹, puis les uns le signent le même jour, les autres le lendemain, selon R. Simon b. Lakisch l'acte est valable (il n'exige que la confirmation par deux témoins), et les autres signatures sont purement conventionnelles ; selon R. Yoḥanan au contraire, l'acte est impropre si les dix témoins ne signent pas tous le même jour (ayant tous une égale valeur). R. Jacob b. Idi raconta au nom de R. Josué b. Lévi qu'un jour un mari pria dix hommes de signer son acte de divorce ; les uns signèrent le même jour, les autres ne signèrent que le lendemain. Le fait fut soumis aux rabbins (pour connaître leur avis à ce sujet), et ils déclarèrent l'acte valable, sauf qu'ils hésitèrent à formuler de suite l'autorisation. Ce fait confirme l'avis de R. Yoḥanan par rapport aux sages², et conteste celui de R. Simon³ ; par contre, selon l'explication de R. Josué b. Lévi, ce fait confirme l'avis de R. Simon⁴, et s'oppose à celui des autres sages⁵.

3. Pour écrire cet acte, on peut employer tout ingrédient, de l'encre, ou de la poudre terreuse⁶, ou du rouge, ou de la gomme (gummi), ou du vitriol, *χαλκάνθρον*, ou tout objet qui reste adhérent. On ne se servira pour écrire ni d'autres liquides, ni de jus des fruits, ni d'un autre produit qui ne soit pas adhérent. On peut écrire sur n'importe quoi, même sur des feuilles d'olivier, ou sur une corne de vache, en envoyant cette bête à la femme comme titre de divorce, fût-ce sur la main de l'esclave,

1. Cf. ci-dessus, § 1. 2. Selon eux, l'acte est impropre si les témoins n'ont pas tous signé le même jour ; aussi, les sages hésitent à déclarer cet acte valable. 3. En fait, l'acte qui, étant signé après coup, est déclaré impropre par R. Simon, est admis pour valable par les sages. 4. D'après l'explication de Resch Lakisch, R. Simon valide l'acte signé plus tard. 5. Comme, selon eux, l'acte qui n'a été signé par les uns qu'au lendemain de la rédaction reste valable, ils n'avaient pas à hésiter sur l'autorisation à donner. 6. Peut-être de la craie. Raschi traduit le mot SAM par orpiment, au tr. *Sabbat*, XII, 4 (t. IV, p. 142, n.) ; cf. tr. *Meghillā*, II, 4. Le texte Jérusalemite ici n'a pas ce mot.

en remettant ensuite l'esclave à la femme. Selon R. Yossé le Galiléen, on ne devra écrire l'acte de divorce, ni sur un animal vivant, ni sur un comestible.

1. — Pour les témoins qui ne savent pas signer, R. Simon b. Lakisch dit : on tracera les lettres devant eux à l'encre, et ils les rempliront avec du rouge (ceci constitue l'écriture) ; ou bien on leur tracera les lettres en rouge, et ils les rempliront à l'encre. Mais, lui dit R. Yohanan, ce qui pour la gravité du repos sabbatique constitue l'écriture (interdite), peut-il suffire² à libérer une femme mariée (et à valider le divorce) ? Aussi, il faut apporter un vélin neuf, marquer les lettres par des incisions, sur lesquelles les témoins signent. Mais n'est-ce pas simplement alors l'écriture précédente que le témoin reproduit ? C'est que l'auteur du modèle ne perfore qu'en partie avec des trous le vélin (qu'il reste à remplir à l'encre). R. Mena demanda : pourquoi ne pas dire que l'on tracera les lettres devant les témoins à l'eau (de façon que ce ne soit pas une écriture superposée à une autre) ? C'est que, fut-il répondu, en cas de contestation par le mari (et lorsque, de la marquée à l'eau, il n'y a plus trace), cette contestation ne serait pas aisée à vérifier. Si l'on fait des incisions sur une peau en affectant le contour des lettres, la signature est valable comme telle ; mais si l'on marque seulement sur la peau le dessin des lettres (par des points), la signature est impropre (étant incomplète).

Si un mari dit à sa femme : « Voici ton acte de divorce, à la condition que tu me le remettes », l'acte est sans valeur ; mais s'il lui dit : « Voici ton divorce, à la condition que tu me le rendras », l'acte sera valable. A quoi tient cette distinction, et la première formule n'équivaut-elle pas à la seconde ? Si tu réfléchis et juges les 2 formules, répondit R. Yossé, tu verras la différence ; c'est-à-dire, selon R. Yossé b. R. Aboun, « lorsque tu en auras pris possession et auras suivi ce qu'il prescrit, tu me le rendras. » C'est ainsi qu'il est arrivé dans une localité d'avoir à souffrir une disette de cédrats (lors de la fête des Tabernacles) ; R. Nahman b. Jacob fit alors présent d'un cédrat à son fils, en lui disant qu'après en avoir pris possession (profité légalement) et avoir rempli avec cet objet le devoir officiel (de la fête), il devra le lui rendre³. R. Jérémie dit⁴ : lorsque le mari a écrit l'acte de divorce sur une tablette d'or, et, lors de la remise, il dit à la femme que le côté écrit sera pour elle, se réservant pour lui les espaces vides, quelle sera la règle ? C'est une condition inadmissible ; car, de cette sorte, il n'y aurait pas un écrit (des morceaux). Lorsque sur du vélin déjà déchiré on a écrit l'acte de divorce, il est valable ; mais s'il a été déchiré après la mise par écrit (avant la remise), il sera impropre. Lorsqu'il a été dit que l'acte reste valable, c'est au cas où il n'a pas été déchiré par devant le tribunal ; or, on le nomme « déchiré par

1. En tête est un passage déjà traduit au tr. *Sabbat*, XI, 4 (t. IV, p. 143).

2. Sans risque d'entraîner le crime d'adultère. 3. J., tr. *Soucca*, III, 12, fin (t. VI, p. 29). 4. Tosefta à ce tr., dern. chap.

tribunal » lorsqu'il l'a été dans l'intervalle entre l'écriture et l'apposition des noms des témoins ; en ce cas, l'acte est impropre.

« On peut l'écrire aussi sur une feuille d'olivier. » Mais n'est-il pas alors forcément composé de plusieurs feuilles déchirées (arrachées) ? R. Zeira répond que Bona b. Schila a enseigné : eût-on écrit seulement « moi un tel je répudie ma femme », cela suffit (et l'on peut l'écrire sur une feuille). C'est conforme à l'avis de R. Ila disant : si on l'a détachée, l'acte est impropre ; si non, il reste valable. — « Ou sur la corne d'une vache. » Ce terme de la Mishnâ se rapporte au cas où le mari a dit : « Voici ton divorce » (en laissant à la femme la vache entière) ; mais s'il lui dit : « voici ton divorce, et le reste représente ce qui t'est dû pour ton douaire, » cette double remise pourra être effectuée à la fois. Quant à cette dernière formule, R. Zeira demanda à R. Mena : quelle est la règle s'il a livré l'animal pour qu'elle l'acquière ? C'est évidemment valable ; puisque, de cette même façon, une acquisition sera effectuée ; ou faut-il établir une distinction pour le divorce, au sujet duquel il est dit (Deutér. XXIV, 1) : *Il le lui remettra en mains*, de sorte que le divorce n'est effectif qu'après la remise complète en main ? (Question non résolue). — 1.

4. On n'écrira l'acte sur aucun objet adhérent à la terre ; si l'acte a été écrit ainsi, ensuite détaché du sol, puis signé et remis en cet état à la femme, il est valable. R. Juda le déclare impropre, jusqu'à ce que l'acte ait été écrit et signé sur une matière détachée du sol. R. Juda b. Bethera dit : on ne devra l'écrire ni sur du papier effacé, ni sur une peau fendue, *σιφθέρη*, parce qu'on pourrait le falsifier ; mais les autres sages l'admettent pour valable.

5. Tous sont aptes à écrire un acte de divorce², même un sourd, ou un sot, ou un enfant. Une femme peut écrire le divorce qui lui sera destiné, comme le mari peut écrire son acquit (pour restitution du douaire), car l'acte tient sa valeur de ceux qui le signent. Tous sont aptes à apporter un tel acte, sauf un sourd, un sot, un enfant, un aveugle, ou un païen (tous ignorant les prescriptions ou formalités exigibles).

6. Si un enfant a reçu l'acte et avant de le remettre il est devenu grand, ou si le sourd-muet a recouvré ensuite la parole, ou si l'aveugle qui s'en est chargé est devenu clairvoyant, ou si le sot est devenu intelligent, ou si le païen s'est converti, l'acte est pourtant impropre. Mais si l'acte a été reçu par un homme bien parlant qui est devenu sourd-muet, lequel a ensuite recouvré la parole, ou par un clairvoyant qui est devenu aveugle, puis est redevenu clairvoyant, ou par un homme intelligent qui est devenu sot, puis est redevenu intelligent, l'acte reste valable.

1. Suit un passage traduit tr. 'Eroubin, I, 7 (t. IV, p. 208). 2. Tr. Edouyoth, II, 3.

En thèse générale, lorsque le commencement et la fin de l'acte ont été accomplis en connaissance de cause, l'acte reste valable.

Notre Mischnâ (§ 4) n'est pas en contradiction avec les avis exprimés, soit par R. Yoḥanan¹, d'après lequel l'acte contenant les détails spéciaux écrits avec le formulaire est valable, soit par R. Simon b. Lakisch², d'après lequel, si les détails spéciaux sont écrits avec le formulaire, l'acte devient impropre. Samuel b. Aba demanda : Si, après avoir écrit l'acte sur un objet détaché, on le rend adhérent au sol, puis a lieu la signature, après quoi on détache de nouveau l'acte que l'on remet à la femme, quelle est alors la règle, selon R. Juda ? (Puisqu'il exige l'écriture et la signature sur un objet détaché, l'acte est-il considéré comme détaché ou non lorsqu'après avoir été signé on le rend de nouveau adhérent au sol ?) De même, R. Abin demanda, selon R. Eléazar : si l'acte a été écrit sur un objet détaché, qui a été rendu ensuite adhérent au sol, puis signé en cet état, et enfin détaché, puis remis à la femme, quelle sera la règle d'après les sages, qui ont seulement souci que la signature de l'acte soit apposée lorsqu'il est détaché ? (Comme il y a eu adhérence, suivie de détachement, ce dernier état l'emporte-t-il, ou non ?) R. Eléazar dit : la discussion dans notre Mischnâ (entre R. Juda b. Bethera et les sages) se réfère seulement aux actes de divorce ; pour tous autres actes, R. Juda reconnaîtrait aussi qu'ils sont valables même écrits sur un papier effacé, et lorsque R. Eléazar suppose la discussion émise au sujet du papier effacé, il entend que le corps de l'acte soit sur la partie lisse (nette), et les signatures des témoins sur la partie effacée. R. Simon b. Lakisch au contraire dit : sans établir de distinction entre les actes de divorce et tous autres actes, la discussion de la Mischnâ a lieu en tous cas ; et il applique à l'acte même l'expression mischnique « écrit sur du papier effacé », dont les attestations sont conçues sur la partie lisse. Contre l'interprétation précédente de R. Eléazar, qu'il s'agit des signatures apposées sur la partie effacée, on objecta ceci : comment en ce cas les sages peuvent-ils déclarer l'acte valable ? R. Zeira répondit devant R. Mena que les sages (dans notre Mischnâ) adoptent l'interprétation de R. Eléazar (d'après lequel il est admis³ que l'on ne tient guère compte de l'attestation des signataires, mais des témoins qui livrent l'acte). On vient de dire que l'on suppose la discussion applicable au cas où le corps de l'acte est écrit sur la partie effacée, et les attestations des témoins se font sur la partie lisse. Selon Samuel, au contraire, notre Mischnâ suppose les deux parties de l'acte écrites sur du papier effacé (et en ce cas R. Juda le déclare impropre, par crainte de ne pouvoir pas distinguer si ce nouvel acte aurait été encore effacé, ou non). On s'explique bien l'avis de R. Juda ; mais pourquoi les sages le supposent-ils valable ? C'est que, répond R. Aba, il est aisé de reconnaître si l'acte, après

1. Selon lui, l'acte écrit sur un objet adhérent est valable, s'il comprend aussi les noms spéciaux. Cf. ci-après, III, 2. 2. Selon lui, il faut qu'il reste à écrire les noms spéciaux, sous peine d'invalidité de l'acte nouv. en cas de fait accompli.

3. Ci-après, IX, 4.

avoir été effacé une fois, l'est une seconde fois (la place libre pour les signatures n'aura jamais été remplie qu'une fois, et il est facile de voir s'il y a une surcharge).

R. Houna dit (au sujet de l'autorisation d'écrire le divorce, même par un sourd, ou un sot, ou un enfant, § 5) : il faut toutefois qu'un homme intelligent (capable) les surveille¹. Mais, objecta R. Yoḥanan, puisqu'il est écrit (Deuteron. XXIV, 1) : *il lui écrira*, ne faut-il pas que le divorce soit écrit spécialement en vue de cette femme par un homme qui soit apte ? Samuel répond : le sourd ou le sot pourra seulement écrire le formulaire ; mais la partie spéciale aux époux qui divorcent sera écrite par l'homme capable. C'est conforme à ce qu'a dit R. Simon b. Lakisch : si le même homme (inapte) écrit la partie spéciale outre le formulaire, l'acte est impropre.

On soumit à R. Imi le fait d'un acte de divorce apporté par un esclave (§ 6), et ce rabbi le déclara valable. Mais, lui dit R. Aba, R. Ḥiya n'a-t-il pas enseigné que lorsqu'un esclave apporte l'acte de divorce, celui-ci sera impropre (parce que le porteur n'est pas soumis à la loi qui régit le divorce) ? C'est vrai, dit R. Assé ; et si R. Aba n'était venu rappeler cet enseignement, nous nous exposerions à libérer de cette façon une femme mariée (exposée ainsi à son tour à commettre, par erreur, le crime d'adultère). Cependant, à supposer même que R. Assé n'eût pas entendu l'enseignement de R. Ḥiya, il est impossible qu'il n'ait pas entendu les paroles des sages (aboutissant à la même règle). Or, nous l'apprenons à l'aide de ce qu'a dit R. Zeira, ou R. Hiya au nom de R. Yoḥanan² : il paraît logique qu'un esclave puisse recevoir un acte d'affranchissement pour lui-même (par suite de son émancipation qui a lieu simultanément) ; mais il n'est pas apte à recevoir du mari un acte de divorce pour une femme (parce qu'aussi longtemps qu'il est à la dépendance du maître, il n'a pas la faculté d'acquérir, ni de transmettre). Les compagnons d'étude ont supposé qu'en principe seulement l'esclave ne peut se charger de transmettre l'acte de divorce ; mais, en cas de fait accompli, sa réception (suivie de transmission) est valable. En effet, dit R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Oshia, un fait de ce genre arriva ; la femme ainsi répudiée put épouser un cohen, sans que l'acte de divorce fût entaché de la moindre trace d'invalidité.

7. Même les femmes auxquelles on n'ajoute pas foi, lorsqu'elles annoncent le décès du mari de telle ou telle femme, peuvent être crues lorsqu'elles apportent leur acte de divorce du dehors. Telles sont : la belle-mère, ou la fille de la belle-mère, ou la femme adjointe, la belle-sœur à qui incombe le lévirat, ou la fille du mari (belle-fille). Pourquoi la croit-on plus véridique à l'égard du divorce qu'au sujet d'une nouvelle de décès ? C'est que, pour le divorce, l'acte confirme son dire. Une femme peut elle-même apporter du dehors son acte de divorce ; seulement, elle devra

1. V. J., tr. *Troumoth*, I, 1 (t. III, p. 2). 2. J., tr. *Qiddouschin*, I, 3 (f. 60a).

déclarer (devant les juges) que cet acte a été écrit et signé devant elle. —¹.

CHAPITRE III

1. Tout divorce qui n'a pas été écrit en vue de la femme à divorcer est impropre. Voici comment : si en passant dans la rue un mari entend la voix des scribes, lisant le formulaire de leurs actes : « un tel N. répudie la femme une telle, de tel endroit », et que le mari déclare l'appliquer à son nom et à celui de sa femme, l'acte ne pourra pas servir à la répudier. Bien plus, si un mari ayant écrit un acte pour répudier sa femme y renonce, puis un compatriote le trouve et lui dit : « puisque mon nom ressemble au tien et celui de ma femme à la tienne, cède-moi l'acte » (pour que je m'en serve dans le même but), cet écrit sera impropre pour répudier une autre. Bien plus, si le même mari a deux femmes portant le même nom, et que l'acte de divorce a été dressé en vue de répudier la plus âgée des deux, l'acte ne pourra pas servir à répudier la plus jeune. Bien plus, si même il a convenu avec le greffier (*libellarius*) d'employer cet écrit à répudier celle des deux femmes qu'il voudra, l'acte sera impropre à tout divorce.

Pourquoi la lecture (des scribes) est-elle faite ? Pour que les maîtres apprennent aux élèves à rédiger le divorce. Au 1^{er} cas (énoncé par la *Mischnâ*, où il est question de lire le divorce), on parle de l'acte qui n'a pas été écrit dans le but de servir à un divorce, et il est ajouté : « Bien plus, si un mari, etc. » ; tandis qu'ensuite il est question de l'acte écrit dans un but spécial de divorce. La seconde expression « bien plus » se réfère au cas où d'abord le divorce n'avait été écrit ni en vue du mari, ni en vue de la femme, et ensuite le divorce a été écrit pour l'homme (non en vue de la femme). Enfin, la troisième expression « bien plus » se réfère au cas où d'abord le divorce a été rédigé en vue du mari, non de la femme, puis l'acte a été aussi bien pour le mari que pour la femme ; seulement, l'acte n'avait pas été remis en vue de la femme dès le commencement de la mise par écrit (ce détail suffit à rendre l'acte impropre). Rab dit : tous les actes de divorce, qui (aux termes de la *Mischnâ*) sont déclarés impropres, ne rendent pas la femme inapte au sacerdoce (la femme du cohen ne sera pas impropre à titre de répudiée), sauf au dernier cas énoncé par la *Mischnâ*, où la femme devient impropre. Selon Issi, au contraire, tous ces actes provoquent l'incapacité², sauf au premier cas énoncé (nullement écrit en vue d'un divorce). Enfin, selon R. Aba

1. La *Guemara* sur ce § est traduite au tr. *Yebhamoth*, XV, 4 (t. VII, p. 204).

2. La moindre trace de répudiation suffit à rendre les femmes incapables à épouser un cohen.

b. Hinenà, en tous ces cas (même au premier), il y a inaptitude par suite de l'acte de divorce (même inapplicable). C'est selon l'avis de R. Simon b. Lakisch qu'a été énoncé le 1^{er} avis, disant : en aucun des cas précités, il n'y a d'inaptitude, puisque, selon R. Simon b. Lakisch, l'action d'écrire la partie spéciale avec le formulaire suffit à le rendre impropre. C'est selon l'avis de R. Yoḥanan qu'il a été dit : dans tous les cas précités, on prononce l'inaptitude, puisque, selon R. Yoḥanan, l'acte qui contient la partie spéciale écrite avec le formulaire est valable. C'est aussi selon l'avis de R. Eléazar qu'il a été dit : en aucun des cas précités, il n'y a d'inaptitude au sacerdoce (pour la femme) ; car R. Eléazar a demandé : si un contrat de mariage a été rédigé sans être destiné à un mariage en particulier, peut-on l'employer à cet effet d'une façon valable ? (Est-il semblable en tout à l'acte de divorce ?) Sans doute : en raison de ce qu'il va sans dire, selon R. Eléazar, que des contrats de divorce écrits sans destination ne provoquent pas l'inaptitude, il a seulement demandé ce qu'il en est pour le mariage. Car, s'il était admis au contraire qu'il y a doute aussi pour les actes de divorce, R. Eléazar n'aurait pas eu de question à poser pour le contrat de mariage, valable par *a fortiori* (déduit du divorce) : puisque l'acte de divorce, qu'il faut écrire en vue de la personne spéciale à laquelle il s'adresse, aura son effet de validité même s'il n'a pas été écrit en vue de cette personne ; à plus forte raison, le contrat de mariage, que l'on n'est pas tenu d'écrire en vue de la personne spéciale, aura son effet valable même sans avoir eu sa destination spéciale (il n'y a donc pas de doute, selon lui, que le divorce est en tous cas valable). Mais alors il devrait être clair pour lui qu'en ce cas le mariage sera effectif (et que pour le mariage la destination spéciale du contrat n'est pas exigible) ? En effet, c'est un point qui est évident pour lui¹ : Puisque l'on connaît seulement la faculté de consacrer une femme à l'aide d'un contrat par analogie avec le divorce, on établira cette comparaison entre les deux procédures ; et comme pour le divorce la répudiation n'est pas effectuée par un contrat écrit sans destination spéciale à la femme qu'il a en vue, de même le contrat de mariage n'aura un effet valable qu'à la condition d'avoir été rédigé en vue de l'épouse². R. Eléazar b. R. Yossé objecta ceci en présence de R. Yossé : Selon les termes de la Mischnâ (à la fin), « en cas de convention avec le greffier d'employer cet écrit à répudier celle des 2 femmes que le mari voudra, l'acte sera impropre à tout divorce », parce qu'il s'agit d'un seul acte de divorce que le mari voudrait pouvoir appliquer à 2 femmes ; dès lors, s'il s'agit de 2 actes de divorce présentés dans les mêmes conditions en vue de 2 femmes, seront-ils aussi impropres ? En effet, répondit R. Yossé, l'observation est fondée (et les actes seront sans valeur). Cependant, n'a-t-il pas été enseigné³ : « Si deux hom-

1. En ce cas, la consécration n'est pas effective ; parce qu'elle doit aussi avoir lieu en vue de la personne spéciale. 2. B., tr. *Qiddouschin*, f. 9b. 3. Plus loin, IX, 6 (f. 50b).

mes ont envoyé leurs actes de divorce à leurs deux femmes, — lorsque les noms des deux hommes, comme ceux des femmes, se ressemblent, — mais qui ont été mêlés (confondus) dans la main du porteur, on remettra les deux divorces tour-à-tour à chaque femme, pour aboutir à la séparation » (pourquoi donc, en ce cas, les actes sont-ils valables ?) C'est qu'alors le divorce avait été écrit avec la désignation spéciale à chaque femme ; la confusion seule entre les mains du porteur a provoqué la méconnaissance des documents (voilà pourquoi on peut les utiliser, sauf la procédure de la double remise des deux actes à chacune des deux femmes), tandis qu'ici (dans l'hypothèse de l'acte écrit avec faculté d'en disposer pour deux femmes, sans détermination suffisante), il y a eu doute sur l'attribution dès l'origine, et l'acte sera déclaré impropre. Pourquoi n'est-il pas valable et ne pas dire que, par la remise même de l'acte à telle femme, on agit comme si dès l'origine l'acte avait été écrit pour celle-là même ? C'est que, répond R. Yossé au nom de R. Abin, notre Mischnâ (finale) est conforme à l'avis de R. Simon dans l'enseignement suivant ¹ : Si quelqu'un a commandé à un ouvrier de lui fabriquer deux clochettes, dont l'une sera adhérente au sol (servant d'avertisseur lorsqu'on ouvre la porte) et l'autre devra être attachée au col d'un animal, ou s'il lui demande de fabriquer deux tapis dont l'un servira de couche et l'autre à couvrir la tente, ou s'il lui dit de tisser deux toiles dont l'une servira à former la tente et l'autre sera employée en ornements ², ils seront susceptibles d'impureté (comme tout objet mobilier), à moins d'avoir été mis de côté (dès leur confection) à l'état pur ; R. Simon au contraire déclare que ces objets restent dans la présomption de pureté ³, sauf leur mise de côté à l'état impur. Or, comme R. Simon dit là qu'à défaut de destination spéciale des objets en question dès leur origine, ils échappent à l'impureté ; de même ici (pour l'acte de divorce indéterminé), faute d'avoir écrit l'acte de divorce en le destinant à une femme seule, il est impropre.

R. Hanania dit au nom de R. Bivon b. Hija qu'à Rabbi il faut attribuer l'avis final de la Mischnâ (disant que l'acte de divorce indéterminé est impropre). En effet, dit R. Yoḥanan, un enseignement dit de même ⁴ : toute inscription de condition dans l'acte de divorce le rend impropre, selon l'avis de Rabbi ; les autres sages disent que la condition qui, étant orale, rend le divorce nul, rend aussi l'acte impropre si cette condition y est inscrite ; sans cela, non. Ainsi, lorsque cet écrit contient les mots « tu seras désormais libre pour n'importe qui, sauf pour un tel », l'acte devient nul ; car, une telle condition émise oralement annule le divorce, de même qu'un tel acte écrit sera annulé. Mais lorsque l'acte contient au contraire les mots : « Tu seras libre, à la condition que tu me remettes 200 zouz », l'acte reste valable ; parce que c'est une condition que l'on peut aussi formuler de vive voix, sans entacher

1. Tossefta au tr. *Kélim*, ch. 1. 2. Dans chacun de ces groupes, l'objet mobilier peut devenir impur. 3. Si on ne les considère pas comme ustensiles, ils restent purs. 4. Cf. ci-après, IX, 1 (f. 50b).

le divorce. R. Judan explique autrement notre Mischnâ et dit qu'il y a discussion au cas où la condition émise dans l'acte de divorce a été annulée ; mais si cette condition subsiste (et que, par sa réalisation, il est aisé de voir rétrospectivement à quelle femme l'acte était destiné), Rabbi reconnaît aussi que l'acte est valable. Sans quoi, est-ce à dire que toutes les conditions énoncées pour les actes de divorce ne sont pas recevables selon Rabbi ? (C'est donc que la discussion a lieu en cas de disparition de la condition, lorsqu'on ne peut plus en vérifier l'effet révélateur). Non, répond R. Hinenâ, d'après Rabbi (même en cas de maintien de la clause stipulée), l'acte sera nul, puisqu'il est question au dit enseignement d'un écrit fait avec la condition vague (ce qui exclut la spécialisation), tandis qu'ici l'acte est *donné* dans ce but (et la remise sert de désignation). R. Zeira demanda devant R. Mena : est-ce à dire que selon Rabbi (qui établit la distinction entre l'écriture de l'acte et sa remise) il faut aussi que le formulaire ait été rédigé dans un but spécial à la femme (sous peine d'invalidité) ? Oui, car cette question, répondit R. Mena, est posée à Rabbi, lequel adopte l'avis de R. Juda ; or, selon R. Juda, le formulaire, sous peine de nullité, doit être écrit aussi dans un but spécial à la femme divorcée ¹.

R. Simon b. Lakisch dit (à l'opposé de R. Yoḥanan) : toute inscription de condition dans l'acte de divorce le rend impropre, et c'est un avis non contesté. Un fait de ce genre fut soumis à l'appréciation de R. Jérémie, qui décida d'adopter l'avis précité de R. Simon b. Lakisch (déclarant que, selon tous, un tel acte est impropre). Mais, lui demanda R. Yossé, délaisse-t-on l'avis de R. Yoḥanan pour adopter l'avis de son adversaire ? Certes, répondit R. Jérémie, l'enseignement de l'un vaut bien celui de l'autre ; or, ajoute R. Jacob b. Aḥa, ce n'est pas que R. Simon b. Lakisch conteste l'avis de R. Yoḥanan, mais il a entendu énoncer un autre enseignement, qu'il a préféré à celui de R. Yoḥanan. De même, dit R. Yossé b. R. Aboun, Resch-Lakisch ne fait pas d'opposition à R. Yoḥanan en discutant son avis ; mais, pour approfondir la thèse, il fait ressortir un fait contraire. Aussi, en entendant énoncer un enseignement contraire, il s'y appuyait ; s'il n'apprenait rien de ce genre, il abandonnait son avis pour adopter celui de R. Yoḥanan.

2. Celui qui écrit des modèles (typus) de divorce devra laisser en blanc la place pour le nom du mari, pour celui de la femme et pour la date. En écrivant d'avance des formules d'emprunt, on laissera en blanc le nom du créancier, celui du débiteur, la somme prêtée et la date. Pour les contrats de vente, on laissera en blanc le nom de l'acheteur, celui du vendeur, la somme du montant de l'achat, l'immeuble, la date. Ces modèles en blanc sont permis pour la commodité des transactions. Selon R. Juda, toutes ces sortes d'actes (écrits en partie d'avance), sont impropres. R. Eliézer les déclare tous admissibles, sauf ceux du divorce, parce

1. Ci-dessus, II, 1.

qu'il est dit (Deutéron. XXIV, 1) : *Il lui écrira à elle* ; l'écrit devra donc avoir été libellé pour elle.

R. Yoḥanan a dit¹ : l'inscription du corps du divorce (de déclarer la femme libre à tous), faite avec le formulaire, ne nuit pas à la validité de l'acte ; tandis que, selon R. Simon b. Lakisch, l'acte ainsi conçu devient impropre (il faut aussi que ladite partie ait été écrite spécialement pour la femme divorcée, sous peine de nullité). Notre présente Mischnâ n'est-elle pas opposée à cet avis de R. Yoḥanan, lorsqu'elle dit : « Celui qui écrit des modèles de divorce (d'avance) devra laisser en blanc la place pour le nom du mari, pour celui de la femme et pour la date » ? (N'est-ce pas à l'exclusion de ce qui forme le corps de l'acte du divorce ?) Non, R. Yoḥanan explique que le formulaire englobe le texte en question. Mais alors, il y a lieu d'objecter contre l'avis de R. Yoḥanan, si le texte constituant le corps du divorce peut avoir été écrit avec le formulaire, comment il se fait que les sages exigent de laisser en blanc les noms en question pour la validité de l'acte ? (N'est-ce pas aussi du corps de l'acte ?) C'est que, répond R. Jérémie au nom de R. Zeira, d'après ce qui rend l'acte impropre, on sait en quel cas il est valable : lorsque le corps entier de l'acte de divorce a été écrit en vue spéciale de la femme divorcée, mais le nom de la femme et du mari ont été apposés sans destination spéciale, il va sans dire que l'acte est impropre ; de même (à l'inverse), l'acte qui est entièrement écrit sans destination spéciale, pourvu que le nom du mari et de la femme aient été écrits dans ce but spécial, sera valable. R. Yossé demanda à R. Jérémie : songe à ce qu'il arriverait s'il y avait là un autre homme du même nom ? (Ne peut-il arriver une confusion² lors de la remise de l'acte du divorce, qui, ayant été écrit par un couple, sera remis à un autre, auquel il n'était pas destiné ?) Voici, lui répondit R. Jérémie, ce que R. Zeira son maître lui avait enseigné : comme c'est un cas peu fréquent, même lorsqu'il se présente, on n'en tient pas compte. — D'autre part, il y a une objection à faire contre l'avis de R. Simon b. Lakisch : lorsqu'on n'a rien écrit du corps de l'acte dans le formulaire, pourquoi R. Juda le déclare-t-il impropre ? C'est que, répond R. Yossé b. R. Zeira, R. Juda compare l'acte en question à un autre cas. C'est conforme à ce qu'a dit Simon b. Aba au nom de R. Yoḥanan³ : si l'on a laissé en blanc sur un acte l'espace de deux lignes pour pouvoir y ajouter un sujet étranger, sur quelle place que ce soit, l'acte devient impropre (pour la même cause de blanc à laisser, R. Juda déclare impropre le formulaire préparé d'avance).

Qu'entend-on par « la commodité des transactions » ? Selon R. Schabtaï au nom de Hiskia, il s'agit de facilités accordées, pour que les filles d'Israël ne soient pas exposées à une trop prompte répudiation (s'il n'y avait qu'à divorcer en remplissant un formulaire prêt d'avance). A ce sujet R. Samuel b. R. Isaac fit cette objection devant R. Hiya b. Aba : il semble que l'on a parlé du

1. Ci-dessus, II, 4, et ci-après, VII, 2. 2. La même crainte se retrouve énoncée au tr. *Scheqalim*, V, 5 (t. V, p. 297). 3. Ci-après, IX, 9 (f. 50').

cas où l'acte est valable et non de sa défectuosité; si donc on avait dit qu'à défaut du blanc laissé l'acte devient impropre, on comprendrait l'explication de R. Schabtaï; que signifie donc l'expression « pour la commodité »? En effet, dit R. Abin, il s'agit de la commodité pour le greffier, qu'il trouve dans cette rédaction des ressources pour vivre. R. Zeira ou R. Houna dit au nom de Rab: l'avis de R. Juda sert de règle pour les actes de divorce (ainsi la moindre inscription faite d'avance annule l'acte), comme l'avis de R. Eliézer relatif aux autres actes (les déclarant valables en ce cas). Pourquoi ne pas dire simplement que l'avis de R. Eliézer (déclarant « tous autres actes admissibles, sauf ceux du divorce ») prédomine? En effet, dit R. Aba au nom de Rab, l'avis de R. Eliézer pour les divorces (les déclarant impropres), comme celui de R. Juda pour tous autres actes (aussi sévère), prédomine. Pourquoi ne pas adopter l'avis seul de R. Juda (qui invalide le tout)? Comme Rab et Samuel disent tous deux¹ que l'avis de R. Eliézer prédomine (en l'absence d'attestation), on aurait pu croire qu'ici ils attribuent aussi la prédominance à ce rabbin (savoir que même l'apposition des noms n'a pas besoin d'être faite dans une vue spéciale); c'est pourquoi il a fallu préciser les deux points, que l'avis de R. Juda prédomine pour les divorces, et celui de R. Eliézer pour tous autres actes.

3. Si le porteur d'un acte de divorce le perd et le retrouve aussitôt après, l'acte reste valable; l'acte non retrouvé de suite devient impropre. Si l'acte est retrouvé dans une poche (petit sac), ou dans une boîte, ou caisse, *γλωσσοκομεῖον*, et reconnu par le porteur, il reste valable. Si quelqu'un apporte un acte de divorce de la part d'un homme qu'il laisse vieux ou malade, il remet l'acte à la femme dans la présomption que le mari vit encore. De même, une fille d'Israélite mariée à un cohen, dont le mari fait un voyage d'outre-mer, peut continuer à manger de l'oblation sacerdotale dans la présomption que le mari vit toujours (jusqu'à l'avis contraire). De même aussi, on devra sacrifier la victime expiatoire envoyée par quelqu'un d'outre-mer, dans la présomption que l'expéditeur est en vie.

4. R. Eléazar b. Parta a énoncé devant les sages trois règles qu'ils ont confirmées: les gens d'une ville assiégée à qui il ne reste plus d'issue, les passagers d'un navire battu par la tempête, et le coupable sur le point d'être condamné par la justice à la peine capitale, restent pourtant dans la présomption d'être vivants. Mais une fois que la ville est prise par les assiégeants, ou si le navire a fait naufrage en mer, ou si le condamné se rend déjà au dernier supplice, à tous ces gens on applique les lois les plus sévères des vivants et des morts². Ainsi, lorsqu'une fille d'Israélite

1. *Ibid.*, § 8; tr. *Bava bathra*, X, 10. 2. Pour eux, on observera les lois les plus sévères, en les supposant vivants et en les supposant morts.

est mariée à un cohen (qui se trouve dans l'un de ces derniers cas), ou si une fille de cohen est mariée à un simple israélite, elle ne pourra pas manger l'oblation sacerdotale ¹.

5. Si un porteur d'acte de divorce en Palestine même (d'une localité à l'autre) devient malade en route, le mari peut en charger autrui. Mais si le mari lui a dit de reprendre par contre de la femme un objet spécial (de valeur), le porteur ne peut pas se décharger de l'acte sur autrui : car le mari n'a pas entendu accorder à un tiers sa confiance pour avoir le dépôt en question.

— 2. Bar-Kappara a enseigné : si même le porteur a laissé le mari âgé de cent ans, et fût-il encore resté en route cent ans, il remettra le divorce à la femme dans la présomption que le mari existe encore. Pourquoi la Mischnâ ajoute-t-elle ensuite : « la femme peut continuer à manger de l'oblation sacerdotale, dans la présomption que le mari vit encore » ? N'a-t-on pas enseigné que si quelqu'un dit à sa femme : « je te remets le divorce à valoir une heure avant ma mort », ou s'il dit à sa servante : « je te remets ton acte d'affranchissement à valoir une heure avant ma mort », il leur sera interdit de suite de manger de l'oblation ? C'est qu'en ce dernier cas dès le premier instant (dès la réception de l'avis), la femme devient impropre à manger la consécration ; tandis qu'ici (pour le divorce envoyé) l'incapacité commence seulement lorsque le décès du mari survient.

— 3. Parmi « les gens à qui l'on applique les lois les plus sévères des vivants et des morts », soit pour l'interdit de manger de l'oblation, soit pour la non-libération de la femme mariée, on a encore compris les trois personnes suivantes ⁴ : celui qui a été déchiré par une bête féroce, ou emporté par un torrent, ou enseveli sous des décombres.

« Si un porteur devient malade (§ 5), le mari peut en charger un autre. » Si donc, le porteur n'est pas tombé malade, le mari ne peut pas charger un autre de porter le divorce. Ce n'est pas contraire à ce qu'a dit R. Yoḥanan (lorsque la Mischnâ dit que « le mari ne peut pas accorder sa confiance à un tiers »), car R. Yoḥanan dit ⁵ : lorsqu'un gardien (nouveau) livre le dépôt (qui lui a été confié) au premier gardien, il est responsable envers le maître (qui peut arguer n'avoir pas confiance en ce tiers). Selon R. Aba, fils de R. Hiya, c'est inhérent aux conditions de la validité du divorce (que le porteur prenne d'abord ce qui lui a été désigné, pour que l'acte de divorce ait sa valeur). Entre ces deux raisons données il y a une différence pratique : d'après la seconde explication donnée, si le mari commence par prendre

1. Pour la 1^{re}, on suppose le mari mort ; pour la 2^e, on le suppose vivant, et aux 2 cas l'oblation est interdite. 2. En tête du § 3 est une page déjà traduite au tr. *Yebhamoth*, XVI, 6 (t. VII, p. 219). 3. Le commencement du § 4 est traduit ci-dessus, tr. *Kethouboth*, II, 9. 4. Tossefta à ce tr., ch. 2. 5. J., tr. *Qiddouschin*, I, 4 (t. 60b).

l'objet en question, il est juste de faire dépendre de cette prise la validité de l'acte ; si au contraire le motif allégué, que le mari peut ne pas vouloir accorder sa confiance à un autre, l'emporte, dès lors que le mari a l'objet, il n'a plus besoin de se fier à autrui ; et il peut envoyer l'acte par n'importe qui. En est-il de même pour la consécration d'une femme à effectuer par autrui ? (Le messenger peut-il transmettre sa mission à un autre ?) Il n'y a rien à déduire de là, en raison de la distinction entre le divorce et la consécration¹ : n'importe qui est apte à remettre un acte de divorce, tandis que l'on peut ne pas confier à chacun la mission de consacrer une femme pour épouse (et il se peut que le futur n'autorise pas un tiers à cet effet).

6. Si le porteur d'un acte de divorce venant d'outre-mer tombe malade, le tribunal désignera un messenger chargé de l'expédition, et le porteur devra déclarer devant les juges avoir assisté à la rédaction et à la signature de l'acte. Le dernier porteur n'a pas besoin de faire cette même déclaration, mais il devra seulement avoir été chargé de cet envoi par le tribunal.

7. Si quelqu'un prête de l'argent à un Cohen, ou à un lévite, ou à un pauvre, avec l'intention de se rembourser plus tard en prélevant le montant sur celui qui leur revient², il pourra faire le prélèvement de ce qui lui revient dans la présomption que ces gens vivent toujours, sans craindre que le Cohen ou le lévite soient morts, ou que le pauvre se soit enrichi. S'ils sont morts avant que le créancier soit remboursé, celui-ci devra demander aux héritiers du défunt l'autorisation de se rembourser. S'il a prêté par devant justice, il n'a pas besoin de cette autorisation pour se payer.

8. Si quelqu'un met des fruits de côté pour les employer à l'oblation et aux dîmes (à libérer d'autres fruits), ou de l'argent pour l'employer plus tard à titre de 2^e dîme (devant être mangée à Jérusalem), il pourra considérer cette mise de côté comme effective (et manger le reste), dans la présomption que ces objets de côté subsistent toujours. Au cas où ces fruits mis de côté sont perdus, il devra pour tous les produits (tant libérés que non libérés) compter en arrière de temps en temps³. Tel est l'avis de R. Eléazar b. Schamoua. R. Juda dit : à trois époques de l'année, on devra goûter le vin (auquel on donne d'avance cette destination future de part sacerdotale ou lévitique, pour savoir s'il n'est pas gâté), savoir lorsqu'à l'issue de la fête des Tabernacles, le vent d'Est souffle, lorsque les

1. Cf. plus loin, IV, 1, fin (f. 45^e). 2. Au premier, le créancier devra l'oblation sur ses fruits, et aux autres il doit les diverses dîmes. 3. Littéralement : « Il faut craindre de temps en temps », c'est-à-dire, chaque jour, on doit faire un compte rétroactif pour ce que l'on a cru libérer de cette façon.

bourgeons des ceps de vigne apparaissent, et lorsque la sève liquide pénètre dans les raisins non encore mûrs.

R. Mena dit : la Mischnâ (§ 6) a dû rappeler l'obligation pour le second porteur de « déclarer devant les juges avoir assisté à la rédaction et à la signature de l'acte », pour le cas où le premier porteur est arrivé jusqu'en Palestine ; or, on aurait pu croire qu'en raison de l'arrivée de l'acte en Palestine, on le traite à l'égal de ceux qui ont été rédigés et seront remis à l'intérieur du pays, sans ajouter l'attestation l'avoir vu écrire et signer ; il a donc fallu dire qu'ici c'est différent (en raison de la provenance de l'acte). Si le second messenger désigné d'office tombe aussi malade, quelle sera la règle ? R. Hanina, fils de R. Aba, répond : un fait de ce genre lui survint, et il fit demander à R. Hija, à R. Yassa et R. Imi quelle est la règle à suivre ? Ils lui répondirent par les termes de notre Mischnâ : « Le dernier porteur n'a pas besoin de déclarer avoir assisté à la rédaction et à la signature de l'acte, mais il dira seulement avoir été chargé de cet envoi par le tribunal. » (C'est donc que la transmission du message peut toujours se poursuivre, même au-delà d'un second). Le premier porteur doit-il transmettre au suivant toutes les commissions dont le maître l'avait chargé ? (ou se restreindre à la remise du divorce ?) Oui, répond R. Jérémie ; il faudra lui transmettre le message au complet. Non, dit R. Abin b. Cahana, ce n'est pas nécessaire ; et celui-ci invoque à l'appui de son opinion les derniers termes de la Mischnâ : « Il dira seulement avoir été chargé de cet envoi par le tribunal » (rien au-delà, sans se charger du reste du message). Plus tard, dit R. Jérémie, R. Abin b. Cahana renonça à sa première explication ; et, au lieu d'appliquer au cas douteux les derniers termes de la Mischnâ, il lui applique les mots précédents : le dernier porteur n'a pas besoin de faire la déclaration d'avoir assisté à la rédaction du contrat » (c'est la seule restriction prescrite, mais sans diminuer le reste du message).

R. Abahou dit au nom de R. Simon b. Lakisch : lorsque la Mischnâ (§ 7) autorise « le prélèvement de ce qui lui revient, etc. » (avant d'en avoir fait l'acquisition), elle se conforme à l'avis exprimé ailleurs par R. Yossé. Or, nous avons enseigné ailleurs¹ : En cas de doute sur la venue de petits mâles qui ont été mis bas par deux chèvres, dont l'une a un premier-né et l'autre non, l'un sera au propriétaire, et l'autre au cohen ; quant aux parts sacerdotales à prélever sur le petit qui reste profane, selon R. Yossé, on en est dispensé, en raison de ce qu'un équivalent du petit douteux est remis aux mains du cohen ; selon R. Meir, au contraire, ces parts restent dues (c'est donc que, selon R. Yossé, le cohen est réputé avoir acquis même ce qu'il n'a pas encore en mains). Toutefois, fut-il observé, la distinction est importante : là (pour les petits des chèvres), R. Yossé parle de choses qui subsistent (et l'on conçoit la prise de possession par le cohen, malgré le doute), tandis qu'ici (au sujet de

1. Tr. *Behhoroth*, II, 8.

l'oblation), il faut d'abord semer le blé (et le cohen ne saurait acquérir ce qui n'existe pas encore). En effet, dit R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, notre Mischnâ parle de gens qui connaissent le cohen ou le lévite en question (étant liés avec lui, ils ne donneront pas à d'autres les prélèvements dus). Cependant, notre Mischnâ parle aussi de l'éventualité d'un prêt fait à « un pauvre » (à rembourser par la dîme qui lui sera due plus tard); or, pour celui-ci, peut-il être question de celui qui le connaît, ou qui est son ami? (N'est-ce pas dû au premier pauvre venu?) (Question non résolue). — On soumit à R. Imi la question suivante : si un lévite¹ doit de l'argent à un simple israélite, et qu'il lui dise (plus tard) de se rembourser en prélevant le montant sur ce qui lui revient, est-ce admissible ou non? Non, fut-il répondu, car notre texte dit : « Si quelqu'un prête de l'argent à un cohen, ou à un lévite, ou à un pauvre, avec l'intention (immédiate) de se rembourser plus tard à l'aide du montant de ce qui leur revient, il pourra faire le prélèvement de ce qui lui est dû. etc. » ; parce qu'il a prêté dès le principe dans cette intention de se rembourser de cette façon ; mais il ne le peut pas s'il n'a pas eu de suite l'intention de régler ainsi le prêt consenti (faute d'acquisition lors du prêt). R. Zeira dit : il est aussi permis (de se rembourser ainsi) lors même que le prêt n'a pas été consenti avec cette intention. L'opinion de R. Zeira est basée sur ce qu'il est dit² : Si un israélite prend un champ en fermage d'un cohen, celui-ci peut établir la condition de prélever pour lui les dîmes pendant 4 ou 5 ans, non pour toujours, parce que ce cohen ne peut transmettre son privilège à tout autre (qui le suivra) ; de même, si un lévite doit de l'argent à un simple israélite, ce lévite débiteur ne peut pas traiter le créancier comme un lévite (et faire réclamer sur d'autres la dîme qui lui revient, pour acquitter sa dette). Or, il est seulement défendu de faire réclamer sur d'autres pour prélever la dîme ; il est permis d'opérer ce prélèvement sur le sien propre (malgré l'absence de la condition préalable, comme le dit R. Zeira).

La Mischnâ (§ 7) devra être complétée ainsi : On ne craint pas que le cohen ou le lévite soient morts (et la présomption qu'ils vivent toujours persiste) ; mais il est à craindre que le pauvre soit devenu riche (et dès lors on n'aura plus la faculté de prélever, ni pour lui, ni pour ses héritiers, la dîme des pauvres). En effet, on a enseigné³ : Si après avoir prêté de l'argent à un pauvre celui-ci s'enrichit, on ne pourra pas prélever le montant sur ce qui revient à ce dernier ; ce serait prélever sur ce qui est déjà perdu. R. Ḥiya b. Ouqba, au nom de R. Yossé, ou au nom de R. Ḥanina dit : lorsque la Mischnâ déclare que « s'ils sont morts avant le remboursement au créancier, celui-ci devra demander aux héritiers du défunt l'autorisation de se rembourser », il s'agit d'héritiers cohanim ou lévites (de crainte qu'en ayant payé la dette de

1. Au lieu du mot Cohen (comme l'ont les éditions), il faut lire : BEBEN (Levi), observe M. Brüll, *Jahrbücher*, d'après la correction de l'auteur du *Or Zeroua' Qadaqa*, n° 12, à notre passage. 2. Tossefta au tr. *Demai*, ch. 7. 3. Tossefta à ce tr., ch. 3.

leur père, ils gardent pour eux les redevances sacrées); mais il ne saurait être question d'héritiers du pauvre, lequel ne laisse pas d'héritage¹. Bar-Kappara a enseigné : il n'est personne dans la famille de qui cet état de fortune ne puisse arriver (par revirement) ; si ce n'est à lui, c'est à son fils ; si ce n'est à son fils, ce sera au petit-fils. Il est prouvé (de ce que la Mischnâ prescrit de demander l'autorisation des héritiers) que l'emprunteur peut y renoncer en payant son dû. Est-ce que le prêteur peut aussi renoncer à la convention (et demander qu'on le paye en espèces, au lieu de se rembourser plus tard par les prélèvements)? On peut résoudre la question à l'aide de l'enseignement précité : Si après avoir prêté de l'argent à un pauvre celui-ci s'enrichit, on ne pourra pas prélever le montant sur ce qui revient à ce dernier ; ce serait prélever sur ce qui est déjà perdu, et le pauvre enrichi a désormais acquis ce qu'il a en mains². Cela prouve que le prêteur ne peut plus revenir sur les conditions auxquelles il a consenti le prêt. La prescription de la Mischnâ (d'être autorisé), n'est-elle pas contraire à l'avis de Rab, qui dit que l'héritage ressemble aux biens hypothéqués³, et, comme le paiement d'un prêt verbal fait par devant témoins n'est pas exigible sur les biens hypothéqués, de même on ne saurait le réclamer sur l'héritage? (Pourquoi les héritiers n'argueraient-ils pas qu'ils ne doivent rien?) On peut répondre qu'il s'agit dans la Mischnâ du cas où le prêt est fait sur contrat (et dont le paiement est alors exigible). R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : il peut même s'agir d'un prêt verbal devant témoins, et le remboursement est exigible des héritiers, parce qu'il s'agit du cas où ils héritent une terre (sur laquelle les créanciers ont toujours recours). Il est arrivé aux gens (à la famille) de R. Néhémie de prêter de l'argent à la communauté (à condition de se rembourser plus tard en prélevant leur dû sur la dîme aux pauvres). On alla consulter les Rabbins pour connaître la validité de cet acte, et ils répondirent : pas plus qu'une communauté entière ne saurait être considérée comme pauvre, elle ne saurait non plus être considérée comme riche (il n'est donc pas à craindre qu'il n'y ait pas un seul pauvre, et dès lors la convention préalable est admissible).

R. Eléazar b. Antigonos dit au nom de R. Eléazar b. Yanaï : de ce que la Mischnâ dit (§ 8) que « par crainte, on devra compter en arrière de temps en temps », il résulte la preuve que le dernier jour seul, de temps en temps, est tenu pour suspect (comme succédant à l'examen, sans qu'il y ait un préjudice rétroactif). R. Yoḥanan dit : le premier jour seul est tenu dans cette période, comme celui où tous les produits sont appropriés (au-delà de ce moment, il n'y a pas de présomption que les produits soient rédimés) ; car, on a enseigné ailleurs⁴ : Lorsqu'on vérifie la contenance d'une baignoire au point de vue légal et elle se trouve être défectueuse, les purifications faites dans celle-ci

1. S'il en laisse, ce n'est plus un pauvre, et il n'a pas droit à la 3^e dîme. 2. Il n'est pas tenu de payer son dû en espèces ; ce serait contraire aux conventions.

3. Tr. *Bava qama*, X, 1 ; tr. *Bava mecia'*, I, 10. 4. Tr. *Miqwaoth*, II, 2.

sont annulées d'une façon rétroactive (de même ici, on craint rétroactivement pour chaque jour postérieur à l'examen). Hinenà, fils de R. Assé b. Mamal, dit au nom de R. Eléazar : de cette Mischnâ on ne peut rien prouver, car elle a été énoncée d'une façon opposée à l'avis de R. Eléazar (conformément à l'opinion des autres sages). On a dit ailleurs¹ : « Si l'on achète du vin (*Tébel*, ou non affranchi des redevances légales) aux Samaritains (à l'entrée du Sabbat), on dira (à titre de prélèvement verbal) : « Deux *lougs* (sur cent) que je séparerai seront l'oblation sacerdotale, etc. » Sur quoi, l'on a enseigné (dans la Tossefta à ce passage) : Selon R. Yossé et selon R. Simon, c'est défendu, de crainte que l'outre renfermant le vin n'éclate et n'en laisse échapper la part désormais consacrée, de sorte que l'on aurait rétroactivement consommé des produits inaffranchis. Est-ce à dire que notre Mischnâ (qui autorise le prélèvement de l'oblation, sans éprouver aucune crainte) ne suit pas l'avis précité de R. Yossé et de R. Simon ? Voici, répond R. Zeira, en quoi consiste la distinction : dans la Mischnâ précitée, il y a une corruption (une illégalité) à craindre rétroactivement, tandis qu'ici le défaut d'affranchissement (en cas d'erreur) porte seulement sur l'avenir (voilà pourquoi on n'éprouve pas de crainte).

Sur du vin en cuve (du moût), on peut prélever l'oblation, dans la présomption que c'est du vin fait, jusqu'au quarantième jour (non au-delà) ; selon R. Juda, jusqu'à l'une des périodes désignées dans notre Mischnâ pour l'examen du vin. Il se trouve que l'on a enseigné ainsi une règle comportant à la fois un allègement et une aggravation. Selon R. Juda, lorsqu'au bout de quarante jours on n'aura pas encore atteint la période d'examen, on pourra prélever l'oblation, et c'est là une facilité ; par contre l'aggravation subsiste, en ce que l'on perd cette faculté de prélèvement si la dite période arrive avant qu'il y ait un espace de 40 jours. La facilité, selon les autres sages, consiste en ce que, selon eux, si ladite période arrive avant le quarantième jour, on pourra procéder au prélèvement de l'oblation ; par contre, il y aura une aggravation au cas où le quarantième jour survient avant la dite période, et en ce cas le prélèvement ne peut pas être opéré. R. Simon demanda : lorsque par négligence on laisse passer le quarantième jour sans opérer l'examen du vin, et au bout de deux ou trois jours ce vin a tourné à l'aigre, sera-t-il considéré comme vinaigre rétroactivement (au point d'annuler le prélèvement fait d'avance), ou sera-t-il considéré seulement comme tel à partir de ce jour ? Or, il y a une différence pratique entre ces deux hypothèses lorsque le prélèvement est fait, quoiqu'à tort : s'il est admis que c'est du vinaigre rétroactivement, l'oblation prélevée d'avance est annulée ; s'il est admis au contraire que le vinaigre porte cette dénomination à l'avenir seulement, l'oblation déjà prélevée conserve son caractère légal.

Si quelqu'un a examiné un tonneau de vin² avec l'intention de prélever là l'oblation sacerdotale (afin de libérer le reste), et après être allé et venu (avoir vaqué aux autres examens), il trouve que le tonneau est devenu du vinaigre,

1. J., tr. *Demai*, VII, 4 (t. II, p. 213). 2. Tr. *Bava bathra*, VI, 1.

cela dépend, dit R. Simon, au nom de R. Josué b. Lévi, de l'époque écoulée depuis lors : si l'on s'est aperçu du changement trois jours après l'examen, il y a présomption certaine que c'était encore du vin (et le prélèvement opéré reste valable) ; si c'était pendant les 3 derniers jours qui ont précédé l'examen, c'était déjà du vinaigre ; enfin, pour les jours intermédiaires (entre ces 2 cas), il y a doute (de sorte que le prélèvement opéré reste sacré à titre d'oblation, tandis qu'il faut pourtant la renouveler pour libérer le reste). R. Abahou dit : j'ai aussi entendu R. Josué b. Lévi s'exprimer ainsi. R. Yoḥanan au contraire dit que, si c'est survenu pendant les trois premiers jours, c'est encore considéré comme vin (et l'oblation est valable) ; mais à partir de là, (y compris les derniers jours), c'est douteux. Est-ce à dire qu'il y a discussion pour l'époque douteuse ? Non, R. Yoḥanan parle de vinaigre faible (à peine aigri, et l'on peut supposer que le vin vient de tourner) ; mais R. Josué parle de vinaigre très net (et, par suite, il est à présumer qu'il est tel depuis au moins trois jours). Cette discussion entre eux est conforme à celle qu'ils ont exprimée¹ pour un autre sujet : une aiguille trouvée pleine de rouille, ou brisée, n'est plus susceptible d'impureté (ce n'est plus un ustensile²). Sur quoi, il a été enseigné : si on a laissé l'aiguille lisse (en bon état), et quelque temps après on la trouve rouillée, selon R. Simon au nom de R. Josué b. Lévi, pendant les trois premiers jours après l'avoir vue lisse, elle reste (comme auparavant) susceptible d'impureté avec certitude (et les suppositions de pureté faites à ce sujet sont non avenues) ; pendant les trois derniers jours, l'impureté est impossible à supposer ; enfin, pendant les jours intermédiaires entre ces deux périodes, il y a doute. R. Abahou dit : j'ai aussi entendu R. Josué b. Lévi s'exprimer ainsi. R. Yoḥanan au contraire dit que si la rouille est survenue pendant les trois premiers jours, il y a certitude que l'impureté est possible (il y avait encore aptitude pour l'aiguille à servir d'outil) ; mais à partir de là, c'est douteux. Aussi R. Ila, R. Aba et R. Eléazar dirent au nom de tous les rabbins qui se rendent à la salle d'étude : l'avis de R. Josué b. Lévi sert de règle.

R. Qrispa demanda : est-ce que la périodicité d'examen (dont parle notre Mischnâ) aura lieu chaque année, ou est-elle à répartir en trois annuités ? On peut résoudre cette question à l'aide de ce qui suit³ : celui qui vend du vin à son prochain est responsable (de l'aigreur qui surviendrait) jusqu'à la fête des Tentés (donc, il faut l'examiner chaque année). Ceci ne prouve rien, dit R. Juda, car il peut s'agir là des Galiléens, qui coupent la vigne dès le lendemain de cette fête (et pour cela ils adoptent cette limite). Il faut donc résoudre cette question par ce qui suit : Par vin vieux, on entend celui de l'an passé ; et par vin « vieilli », on entend celui qui a trois ans. En raison de quoi il est dit qu'on doit le goûter. Or, de ce qu'il est dit que le vin *vieilli* est celui de

1. Tr. *Taharoth*, III, 5. 2. On ne suppose pas qu'il était survenu une impureté auparavant, lorsque l'aiguille pouvait servir. 3. Tr. *Bava bathra*, *ibid.* (et J., f. 15').

trois ans ; il résulte que l'on en est responsable deux ans (devant le visiter en cette année et l'an suivant), comme il est dit que pour le vin vieux on est responsable jusqu'à ladite fête. Par conséquent, chaque année l'examen aura lieu. De quelle façon procède-t-on à l'examen ? (Faut-il goûter à chaque tonneau ?) On examine un seul. Mais tous les autres en dépendent-ils ? En effet, il faut examiner chacun à part. Mais n'est-ce pas les exposer à aigrir en les ouvrant pour goûter ? Non, dit R. Saméi, il est des hommes qui en frappant sur un tonneau à l'extérieur peuvent reconnaître (par le son) ce qu'il y a au dedans (si c'est du vin ou du vinaigre).

(La suite et la fin de ce traité sont ajournées au tome IX).

NOTES SUPPLÉMENTAIRES

P. 199 et 261 : « Illégitimes ». Sur le verset du Deutéronome, XXIII, 3, « L'enfant illégitime ne sera pas admis dans l'assemblée du Seigneur », M. le gr. Rab. Wogue explique en note le mot *illégitime*, comme suit :

Homme ou femme. Ce mot ne répond pas, comme on le croit communément, à ce que nous appelons un bâtard, ou enfant naturel ; d'après les traditions talmudiques, il s'applique exclusivement au fruit d'une des unions illécites (adultère ou inceste), que le code mosaïque frappe de KERETH, ou de la peine capitale. V. Mischnâ, tr. Yebamôth, IV, 13, et tr. Qiddouschin, III, 12; Maïmoni, *Hilkhoth issouré-biah*, ch. XV; Frankel, *Grundlehre des Mosaisch-talmudisch Eherechts*, pp. XX et XXI. Cette loi est une sorte de sanction attachée à d'autres défenses et qui a pour but de les fortifier davantage ; ainsi, la crainte de procréer un mamzer, une sorte de paria, est un frein de plus contre la tentation de l'inceste. En outre, cette loi vise à conserver en Israël la pureté du sang, l'honneur de la race ; et, sous ce rapport, les Rabbins ont encore enchéri sur Moïse. Ainsi, ils étendent l'exclusion matrimoniale même au *mamzer* douteux, tel que l'enfant trouvé (ou ASSOUF, de père et mère inconnus), et celui dont on ne connaît que la mère, SCHTOUQ. — MAMZER, qui se retrouve dans l'espagnol *manzer* et qu'on lit encore dans Zakharie, IX, 6, est diversement analysé. Le Talmud tire ce mot de MOUMZAR, et Aben-Ezra de ZAR, avec double même prosthétique, comme MAMGHEROTH, Joël, I, 17. Cf MOUZAR, psaume LXIX, 9, — sans compter bien d'autres explications. Nous le dériverions, nous, de MOUM-ZERA, *vitium in semine*, « celui dont l'origine est tachée. »

P. 133, l. 2, d'en-bas, ch. X, § 6. Sur la fin de ce §, le Dr I. M. Rabbinowicz, dans sa *Législation civile du Talmud* (t. I), s'exprime ainsi :

« Si, par exemple, Rouben a prêté à Simon 100 zouzes, Simon avait deux terrains qu'il a vendus à des acheteurs différents, chacun pour 50 zouzes. Rouben, le créancier, a assuré par écrit le deuxième acheteur qu'il ne lui réclamerait jamais le terrain acheté ; dans ce cas, le créancier prendra le terrain de 50 zouzes du premier acheteur ; celui-ci ayant droit de se faire dédommager par Simon qui a vendu son dernier terrain au deuxième acheteur, prendra ce terrain, puis le créancier qui n'a pris que 50 zouzes, la moitié de sa dette, prendra pour l'autre moitié le terrain que le premier acheteur vient d'enlever au deuxième acheteur ; puis le deuxième acheteur reprendra ce terrain au créancier en vertu de l'écrit que ce créancier lui a donné, et ainsi de

suite. Il en est de même, si au lieu d'un créancier il y a une femme qui réclame sa *khethoubah* (douaire), dont le mari avait deux terrains, chacun de la valeur de la moitié de la *khethoubah*, et chacun ayant été vendu. Si la femme a assuré par écrit le deuxième acheteur qu'elle ne réclamerait jamais de lui sa *khethoubah*, elle prendra d'abord le terrain du premier acheteur pour la moitié de sa *khethoubah*; celui-ci, pour se dédommager, prendra le terrain du deuxième acheteur; la femme qui n'a reçu que la moitié de sa *khethoubah*, prendra alors pour l'autre moitié de sa *khethoubah* le terrain que le premier acheteur vient d'enlever au deuxième; puis le deuxième le reprendra de la femme en vertu de l'écrit qu'elle lui a donné, et ainsi de suite.»

TABLE DES MATIÈRES

- ABANDON des produits de la terre en la 7^e année agraire, 191-3.
- ABSTINENCE : V. Vœux.
- ACTES, rédaction, 270-2.
- ADAR, mois redoublé en cas d'emboîsme, ou équilibre de l'an lunaire avec l'an solaire, 207, 216.
- ADULTÈRE, la femme — n'a pas droit au douaire, 3-4, 97; pénalité capitale que ce crime entraîne, 50, 1; crainte que ce crime ait été commis s'il y a défaut de virginité là, 51, 56; signes révélateurs, 97.
- AINÉ, reçoit double part, 130-1.
- ALIMENTS dus à la femme par le mari, 80, 90-2.
- ALLAITEMENT d'un enfant, durée légale, 75.
- AMENDES à payer, 8, 12, 35, 37-8, 45-6, 51; à qui les paye-t-on, 35, 37-9, 41, 43-4, 47-8.
- ANATHÈME, formule d'interdit, 174-5.
- ANIMAUX dangereux, responsabilité du maître, 132.
- ANNULATION des vœux, par un sage (homme compétent), 98, 175-250, des conventions, 113.
- APPELLATIONS diverses d'un vœu, 159, 160-190.
- ARMÉE de Julien (ou Dioclétien), 178.
- ASSARION italien, menue monnaie, 100.
- ASSASSINS et brigands, affirmations fausses à leur égard, 181-2.
- ASSERTIONS contradictoires, 28, 182.
- ASSOCIATION, pertes et profits, 131-2; interdits réciproques, 193.
- AVANCES faites non remboursées, 147-9.
- AVERTISSEMENT doit précéder le crime pour qu'il y ait pénalité, 53.
- AVEU partiel; ses effets, 23, 27, 121-2, 152-3.
- AVIS, celui de la majorité l'emporte, 17, 21, 120.
- BABYLONIEN, savant secondaire, mal vu, 125; proverbe, 229.
- BELLE-FILLE, ce qui lui est dû, 143-4.
- BÉNÉDICTIONS d'usage lors d'un mariage, 5.
- BIENFAISANCE, entretien des orphelines, 89.
- BIENS-MEUBLES et immeubles, distinction de la propriété, 103, 109.
- BIENS communs et biens municipaux, 197-8.
- BOEUF dangereux qui a tué un esclave, amende, 8.
- CALOMNIER une femme est puni d'amende, 8, 52-3; c'est une cause d'obstacle au divorce, 41.
- CAPTIVITÉ, présomption d'impureté pour la femme, 29, 31.
- CÈDRES, grand nombre d'espèces, 102-3.
- CHARITÉ publique, ses effets, 74.
- CIRCONCISION, gravité de ce précepte, 186-7; des enfants de Moïse, 187-8.
- CHEVEUX sur l'épaule, usage spécial aux jeunes filles, 24.
- COHEN, sa fille reçoit du mari un douaire très élevé, 13-14; ses signes distinctifs ou prérogatives, 30-3, 100.
- CONDITIONS juridiques, 60-1.
- CONSÉCRATION, engagement envers une femme, 2, 72; des produits futurs, 73-4; ou sacrés, 109.
- CONTRAT de mariage. V. Douaire et Mariage; — de dette, 23, 131, certifié par témoins, 25.
- CONTESTATION de biens, 24, 121-2, 137.
- CRIÉE, mode de publicité des ventes, 142.
- CRÉANCIER et débiteur, 117, 123, 125, 134, 149, 156.

- CORRUPTION** des termes ou modes d'interdit, 160-190.
- CULTE**, cas d'incapacité à le pratiquer par les cohanim, 97.
- CUTHÉEN** (Samaritain) partiellement juif, 36, 184, 260, 261-2.
- CUISSON**, diverses opérations de ce genre, 200-1.
- DÉCISIONS** de la Mischnâ, leur importance légale, 117.
- DÉFAUT**, peut causer une nullité de mariage, 15, 97; du cohen, 97, 100.
- DÉLAI** de préparation au mariage, 69, 70.
- DETTE** (une) ne paie pas l'autre, 157 n.
- DÉPÔT**. V. Location.
- DEVOIR** conjugal, périodicité, 77-9.
- DISPOSITIONS** légales émanant de Simon b. Schetah, 110.
- DIVORCE**, 106, 110, 251-288; ce qui le motive, 90, 97, 109; le remettre en cas de doute, 98-9; rend la femme indépendante, 106, 127.
- DOMICILE** conjugal, l'entrée de la femme constitue le lien, 97, 101.
- DON** au point de vue judiciaire, 90, d'une femme, 106, d'un mari à sa femme, 112; définitif si on peut le consacrer, 199.
- DONS** paraphernaux, 79, 125.
- DOT**, valeur réelle et fiduciaire, 84-5; montant, 86, 154-5.
- DOUAIRE**, 2, 4, 60-1, 65-9; 85, 124-6; 137, 142; il est dû à la femme répudiée, 8, 50, 124; non dû en cas de divorce pour soupçon d'inconduite, 4, 12; époque de prescription, 145-7; combien pour une vierge et combien pour une veuve, 7; pour les filles des cohanim, 13-14; celui d'une mineure est au père, 49; réduit en cas de désobéissance, 78-9; mode de perception, 108, 130.
- DOUTE** sur la pureté ou l'impureté, 21; sur une dette, 22.
- DROITS** d'acquêt, contestation, 111.
- ÉCRITURE**, éléments scripturaires, 270.
- EMBOLISME**, intercalation d'un mois supplémentaire pour équilibrer l'année lunaire et l'année solaire, 206-8.
- ENFANT**. V. Allaitement.
- ESAU**, légende sur sa prétention à la descendance d'Abraham, 185.
- ESCLAVE**, son état légal, 7, 33, 52; doit être nourri par le maître, 74, se doit à lui en tout, 83.
- EXAGÉRATION** de langage, 178.
- EXAMEN** officiel du vin, 282-3.
- EXÉGÈSE**, jeux de mots sur les termes bibliques, 158; versets détournés de leur sens, 77, 166; emploi des termes redondants, 160, ou rapprochements de textes similaires, 206-8.
- FEMME** consacrée, ou engagée, 2; témoin, 274; ses droits, 60-180, à l'entretien, 80-1, 90-2; doit suivre le mari, 157-8, et travailler pour lui, 74-5; son droit d'hériter, 104. V. Douaire.
- FIANCÉ**, en Judée on le laisse seul avec la fiancée, 4; union illégitime, 45, 56; une fiancée répudiée, son état légal, 99, 103.
- FILS**, devoirs envers les parents.
- FILLES** indépendantes, 247. V. Héritage, Père.
- FORMULES** des interdits de vœux, 161-9, 210.
- FORTUNE**, effet de la fluctuation sur les ayants-droit, 76.
- FRUITS** du sol considérés comme adhérents ou non, 105-6; englobent parfois le sol, 107, 112.
- GAIN** (le) de la femme est au mari 1, 72, 88-3, celui de la mineure est au père, ou aux frères, 49.
- GALILÉENS**, leur caractère, 65.
- GARÇON** d'honneur, ses fonctions, 5-6.
- GARANTIE** du douaire par les immeubles, 130.
- GARDIEN** (le) gratuit n'est pas responsable, 119, 265.
- GÉOGRAPHIE**, notes sur les divisions territoriales, 157, 251, 257-8.

- Guitin*, V. Divorce.
- HYPOTHÈQUE**, en quel cas on l'applique, 129, garantie du douaire, 130.
- HÉRITAGE**, 60, 103, 198; réparti entre fils et filles, 62-3, 66, 87 d'une fiancée, 103; proportion pour une fille, 88, 131; de la femme mariée, 104, 111, d'un mari mort sans enfant, 108.
- ILLÉGITIME**, né sans origine légale, 261, 289.
- IMPURETÉ**, douteuse, 21.
- INCONDUITE**, V. Adultère.
- Issa*, famille où il y a eu une immixtion illégitime, 18, 21.
- INDIVISIBILITÉ**, de l'aveu, 24 n.
- INFIRMITÉS**, graves, 102, et V. Défauts.
- INTERDIT**, V. Vœu.
- INSTITUTEUR**, sa rétribution, 189.
- JEÛNE**, jours où il est interdit, 217.
- JOUR choisi de préférence pour les mariages**, 1, 2, 4, commence le soir, 216.
- JUBILÉ**, moment du retour des immeubles au prem. possesseur, 114.
- JUGEMENT** des questions d'argent et des questions capitales, 3.
- JUSTICE** n'implique pas pitié, 116.
- KETHOUBA**, V. Douaire.
- LANIÈRE** (coups de). V. Pénalité.
- LECTURE** de la Bible, officielle, 33.
- LÉGENDE** relative à l'orgueil dompté, 164-5; sur Esau, 185.
- LÉGUMINEUX vert**, ce qu'il faut considérer comme tel, 211-2.
- LÈPRE**, en quel cas elle est dangereuse, 101-2.
- LÉVIRAT**, droits d'un beau-frère sur sa belle-sœur veuve, 52, 61, 106, 108, 110.
- LIBÉRATION** des vœux. V. vœux.
- LIMITE** d'un champ, selon contrat ou attestation, 136, 134-5.
- LOCATION**, conséquences juridiques et responsabilité, 119.
- LOI**. V. Lecture.
- MAAH**, menue monnaie, 80.
- MAJORITÉ**, à quel âge, 44, 70.
- MANEH**, vaut 100 zouz, 7; son poids, 81.
- MARI**, ses droits et devoirs, 2, 57-8, 61, 80-2, 90-2, 107-8, 110-2; réclamations de la femme, 124.
- MARIAGE**, contrat, 60-1; jours choisis, 1, 2, 4-5; signes externes d'un prem. mariage, 22-4, cas de nullité, 97-9; s'il est conditionnel, 99; gérance des biens de l'union par le mari, 107-8.
- MÉDECINE**. V. Lèpre, Oignons.
- Meghillath Taanith*, tableau des jours auxquels le jeûne est interdit, 217.
- Meloy*, bien (en nu-propriété) de la femme, dont le mari a l'usufruit, 108.
- MENSONGE**, diffère du faux serment, 179, 180.
- MINEUR**, jusqu'à quel âge l'enfant l'est pour chaque sexe, 10, valeur de son attestation, 34.
- MISCHNA**, gravité de ses décisions, 117.
- MONNAIES** diverses, 7, servant à mesurer, 101, ou à payer une dette, 137-8. V. Issarion, Maah, Maneh, Sicles.
- MOÏSE**, danger qu'il courut au désert pour avoir différé la circoncision de son fils, 187.
- MORTIFICATION**, vœu de ce genre, 243-4.
- NAZIREAT**. V. Vœux.
- Nedarim*. V. Vœux.
- NOURRITURE**, devoir réciproque des ascendants et descendants, 59, 60, 225, d'un enfant par sa mère, 75, de la femme par le mari, 50-2, d'une veuve, 134, des orphelines, 151.
- NUIT** (*jus primæ noctis*), 13.
- NULLITÉ** d'union par suite d'un défaut, 13, 97-9.
- OBLATION** et autres parts sacerdotales, 30, 70-2, 204.
- OIGNONS**, nuisibles au cœur, 228; ceux de Chypre sont avantageux, 228.
- ORDRE** légal et — rabbinique, 130.
- ORPHELINS**, gestion de leurs biens, 123, 138.
- ORPHELINE**, défense de ses droits, 142.
- PAIEMENT** par contrainte, en quel cas, 124.

- PAIN**, nom donné seulement au produit du blé, 212.
- PARTAGE** des biens du défunt en cas de déficit, 128-9, 130-1.
- PASSION**, la suivre est un acte aussi blâmable que l'idolâtrie, 223.
- PÉNALITÉ** capitale, lieu d'exécution, 56; — des coups pour infraction d'une défense négative, 161, 179.
- PÈRE**, ses droits sur l'enfant mineur, 57-8.
- PERSÉCUTIONS**, 13.
- POISSONS**, variétés interdites sous la même dénomination, 204.
- POSSESSION** vaut droit, 110; sauf erreur prouvée, 117; prise de — par la traction, 2, 22, 136.
- PRÉCIPUT**, 66.
- PRÉMICES** consacrées sur les biens d'une femme, 107.
- PRÉSUMPTION** de possession, 24, ou de droit, 14, d'inconduite, 20, entre associés, 194.
- PRÉVARICATION**, usage interdit des objets sacrés, 140-1.
- PRIORITÉ** des créances l'une sur l'autre, 127-8, 131-3.
- PROCÈS** au sujet de la virginité, 1-3, 51.
- PURIFICATION**, essentielle au cohen, 30-3.
- PROVERBE** babylonien, 229.
- RÉCLAMATION** sur les biens d'un mari défunt, 121-2, ou absent, 123.
- REFUS** d'obéissance. V. Devoir.
- REDONDANCE** des termes bibliques, leur application, 160.
- REGRET** d'un vœu, exprimé même indirectement, 222.
- REMBOURSEMENT** d'avances faites, 58, 148-9.
- RÉPARTITION**. V. Partage.
- RESPONSABILITÉ** du gardien salarié, 118; du propriétaire pour les dégâts causés par sa bête, 22, de la femme, 154.
- REVENUS**. V. Usufruit.
- RUCHE** d'abeilles, considérée comme un bien abandonné, 35, 135.
- SABBAT**, pas de mariage en ce jour, 1, ni la veille, ni le lendemain, 3, gravité de la loi du repos, 186.
- SACERDOCE**. V. Cohen.
- SAINTETÉS**. V. Prévarication.
- SAISIE** de biens du débiteur, après avertissement, 124.
- SAISONS** plus ou moins précoces, en harmonie avec les fêtes juives, 218-9.
- SAVANT**, il peut délier d'un vœu celui qui s'y est engagé, 224.
- Schtouqi* (muet), enfant de père inconnu : état légal, 17.
- SÉDUCTEUR**, pénalités dont il est passible, 8, 39, 40, 43.
- SÉDUCTION**, résultat légal pour la femme, 2.
- Sela*. V. Sicles.
- SERMENT** déferé, en quels cas, 23, 46, 118, 120-3; formule, 162.
- SÉPULTURE**, même règle que pour la nourriture, 116, 121, d'une veuve, 134.
- SERPENT** énorme du roi Schabor, 178.
- SICLE**, monnaie courante, ou sacrée (de Tyr.), 7, de diverses valeurs, 8, 85; dû comme contribution, 149.
- SIÈGE** d'une ville, conséquences d'impureté, 32; de Jéricho conduit par Josué, 214.
- SORTIE** d'Egypte, nombre des émigrants, 178.
- SORT** funeste dont l'union était menacée, 2.
- SORTILÈGE**, on en craint l'effet sur les fiancés, 4.
- SOUPÇON** d'adultère, 97.
- SOURD-MUET**; son état légal, 9.
- SUPPLÉMENT** au douaire, 65-6. V. aussi Dons.
- SYNAGOGUES**, avec salles de lecture et d'étude à Jérusalem, 147.
- TANNERIE**, son odeur insupportable peut motiver la rupture d'un mariage, 101.
- TÉMOINS**, quand peuvent-ils être crus ou réfutés, 25-6.

- TÉMOIGNAGES valables, 25, 33, 259, 269;
de généalogie, 31; pénalité pour con-
viction de faux, 34, 50, 53-4.
- TEMPLE, ses diverses cellules, 168.
- TESTAMENT, comment il est valable, 89,
141; dernières volontés verbales,
135-6.
- TRANSACTION entre le mari et la femme,
122.
- TRAVAUX de la femme 74-5, 135, 148.
- TRIBUNAL de 3 juges, 1, 54, siège les
lundis et jeudis, 1-4; celui de 23, su-
périeur, 54-5.
- TROUVAILLE (abandonnée), sa possession,
1, 49; par la veuve, 134; par la mi-
neure, 49, par la femme mariée,
82-3.
- UNIONS interdites, 37, 45; illégales (sans
effet juridique), p. ex. avec l'esclave,
36, 52.
- USAGES particuliers à chaque province,
6.
- USUFRUIT des biens de la femme par le
mari, 82-3, 105-6, 108, 111-3.
- VENTE, cas de nullité, 106, 140-1, à l'en-
chère, 142; par une femme mariée,
115, par la veuve; 136-9, surfaite,
140-1.
- VERSETS bibliques énoncés au figuré,
52-3.
- VIANDE, quelles parties de l'animal
comptent pour telle, 210.
- VEUVE, tutrice légale des enfants, 119;
ses droits, 64, 106; 114, 134, 137,
145-6. V. Mariage et douaire.
- VIEILLARDS chargés de veiller aux aga-
pes, 5.
- VIN, ses mauvais effets, 81, s'en s'abs-
tenir, 160, cas d'interdit, 205.
- VIOL, pénalités qu'il entraîne, 8, 35, 39,
40-2, il a pour suite obligatoire le
mariage, 41.
- VIRGINITÉ contestée, procès, 1 à 10, 52-3;
en cas de perte, suites légales, 2;
perte par accident, 4, 10-5, revient
spontanément à une enfant au-des-
sous de 3 ans accomplis, 10.
- VŒUX, 1, 98, 159 à 250 à l'égard de la
femme, 1, 90-2; on peut les annuler,
98, 175-250; diverses appellations,
160-6. — impossible à tenir, 170-2;
naziréat, abstinence du vin, 160-4;
modes d'interdit, 167-9, 171 à 250.
- VOL, dédommagement au propriétaire,
150.
- Zouz. V. Maneh.

CONCORDANCE DES VERSETS BIBLIQUES

- | | | |
|--------------------------|-----------------------------|-----------------------------|
| Genèse, I, 22, 28, p. 1. | XXXI, 30, p. 160, 50, p. | XXI, 19, p. 52 — 9, p. |
| II, 3, p. 1. | 77. | 236 — 10, p. 71 — 14, |
| V, 1, p. 227. | XXXII, 15, p. 78. | p. 178 — 32, p. 8. |
| XII, 17, p. 102. | XXXIV, 12, p. 40. | XXII, 3, p. 53 — 15, p. |
| XV, 18, p. 186. | XL, 15, p. 160. | 12 — 16, 17, p. 35-40— |
| XVII, 1, p. 186 — 21, p. | XLVIII, 5, p. 184. | 21, p. 37 — 24, p. 53. |
| 186. | XLIX, 8, p. 13. | XXX, 12, p. 46. |
| XIX, 19, p. 158. | L, 10, p. 5 n, 207 n. | XXXI, 14, p. 186. |
| XXI, 12, p. 185. | Exode, II, 21, p. 166. | Lévit. V, 4, p. 171, 14-19, |
| XXII, 13, p. 167. | IV, 19, 24, 25, 26, p. 187. | p. 189 n. |
| XXIV, 16, p. 11. | XVI, 28, 29, p. 186. | VI, 18, p. 189. |
| XXIX, 27, p. 5 n. | XX, 7, 8, p. 178. | VII, 14, p. 174. |

- XII, 3, p. 186, 188 — 6, 8, p. 189 n.
 XIII, 12, p. 225.
 XVIII, 16, p. 77 — 16, p. 178.
 XIX, 12, p. 182 — 17, 18, p. 226-7 — 25, p. 226.
 XXI, 18, 20, p. 97 — 23, p. 11.
 XXII, 11, p. 71.
 XXIII, 14, p. 22 — 44, p. 207.
 XXIV, 14, p. 56 — 21, p. 38.
 XXV, 46, p. 48-9.
 XXVII, 2, p. 160 — 8, p. 169 — 28, p. 159.
 Nombres, III, 47, p. 7.
 VI, 2, p. 159, 169 — 41, p. 164.
 XV, 20, p. 94 — 22, p. 187.
 XVIII, 11, p. 72.
 XXIV, 17, p. 185.
 XXVIII, p. 178.
 XXX, 2, p. 165, 223-4 — 3, p. 159, 160-2, 170, 215 — 4, 7, p. 231 — 10, p. 246 — 11, p. 231 — 14, 15, p. 237-8, 240.
 XXXIII, 52, p. 224.
 XXXVI, 2, 4, p. 114 — 8, 9, 179.
 Deutéron. IV, 5, p. 190.
 V, 11, 12, p. 178.
 VIII, 3, p. 77.
 XI, 14, p. 212.
 XII, 2, p. 224.
 XIX, 17, p. 240.
 XXI, 5, p. 225.
 XXII, 9, p. 212 — 11, 12, p. 179 — 13, 14, p. 51 — 17, p. 51-3 — 19, p. 35, 51 — 20, p. 45, 52 — 21, p. 51, 56, 59 — 22, p. 44 — 25, p. 45 — 28, p. 38 — 29, 37, 41, 48-9.
 XXIV, 1, p. 272-74, 279 — 3, p. 256 — 8, p. 188.
 XXV, 5, p. 178.
 XXVI, 11, p. 107.
 XXVIII, 56, p. 82.
 Josué, V, 13, p. 214.
 XXI, 42, p. 243.
 Juges, XVI, 16 p. 79.
 I Sam. XVII, 33, p. 186 — 39, p. 166.
 II Sam. I, 20, p. 186 — 24, p. 230.
 I Rois, V, 28, p. 77.
 XII, 31, p. 261.
 XIII, 2, p. 184.
 II Rois, IV, 42, p. 206.
 XVII, 24, p. 261 n.
 XXIII, 15, p. 224.
 XXIV, 14, p. 208.
 Isaïe, II, 3, p. 207.
 XLI, 19, p. 103.
 LVIII, 7, p. 139.
 Jérémie, II, 30, p. 95, 180.
 IX, 26, p. 185.
 XXIII, 29, p. 179.
 XXIX, 1, p. 208.
 XXXIII, 25, p. 186.
 XL, 1, p. 224.
 Ezéchiel, XII, 23, p. 227.
 XX, 13, 39, p. 187.
 Obadia, I, 4, p. 185.
 Osée, IV, 11, p. 81.
 Psaume LVII, 3, p. 10, 208.
 LXII, 12, p. 179.
 LXXXVI, 12, p. 164.
 LXXXVIII, 27, p. 77.
 LXXXI, 10 p. 223.
 XCV, 11, p. 176.
 CXIX, 106, p. 176.
 CXXV, 3, p. 11.
 Prov. VIII, 21, p. 200.
 XII, 18, p. 224.
 XX, 25, p. 164.
 Job, IX, 7, p. 166.
 XI, 14, p. 26.
 XXXI, 15, p. 74.
 XXXV, 6, p. 223.
 Cantiques, I, 8, p. 82.
 Ruth, I, 19, p. 5.
 II, 25, p. 219.
 V, 2, p. 5.
 Ecclés. VII, 2, p. 94.
 Daniel, XII, 3, p. 185 — 7 p. 166.
 Ezra, X, 8, p. 163.
 Néhémie, IX, 13, p. 187.
 I Chron. XVII, 1, p. 77.
 S. Marc, XII, 29-31, p. 227 n.
 S. Mathieu, XXII, 36-40, p. 227 n.

LISTE DES NOMS PROPRES : PERSONNES ET LOCALITÉS

- Aba, 11, 20, 29, 34, 67, 107, 108, 125, 152, 161, 177-9, 180, 193, 216, 228, 243-5, 254-6, 259, 261, 268, 270, 273, 280, 287, — b. Abina, 7, — b. Cohen, 96, 101, 137, 168, 195, 219, — b. Hiya, 66, 163, 281, — b. Houna, 136, 254, 266, 276, — b. Jérémie, 148, — b. Mamal, 34, 55, 73, 149, 266, — Saül, 24, 94-5, 202.

- b. Juda, 201. Aha, 22, 34, 37, 39,
— b. Zabda, 130, 74, 84, 112, 116,
148. 137, 185, 201,
— b. Zoutra, 239. 214, 262.
Abahou, 3, 22, 41-
2, 44, 5, 48, 54-5,
59, 65, 67, 73, 75,
81, 89, 109, 114,
117, 121, 127,
130, 134, 137,
142, 146, 153,
189, 236, 239,
257, 283-5.
Aba-hasida, 217.
Abamaré, 53, 86,
174, 229, 243.
Abdima, 8, 76, 172-
3, 224.
Abdimos, 137.
Abime b. Papi, 64.
Abin, 8, 10, 23, 28,
30, 43, 45-6, 63,
66, 86-8, 91, 97,
107, 123, 208,
220, 253, 257,
260, 263.
Abiram, 226.
Aboun, 22, 76, 84,
119, 125, 129,
133, 140-1, 146-8,
150, 163, 163-4,
167, 203, 214,
252, 266, 268,
277.
— b. Hida, 253.
— b. Cahana, 84,
283.
— b. Hiya, 31, 43,
50, 54, 64, 111,
132, 151, 255.
Abraham 185.
Acco (Acre), 82,
183-4, 256-9.
Ada b. Ahwa, 56,
96.
Adam 1.
Admon, 147, 151-6.
Aha, 22, 34, 37, 39,
74, 84, 112, 116,
137, 185, 201,
214, 262.
— b. Oula, 109.
— b. Papa, 85, 240.
Aïbo b. Nagri, 142.
Akiba, 37-8, 42-3,
55, 69, 93, 116-8,
126, 133, 139,
155-6, 159, 160,
180-1, 184, 198,
210, 227, 235-7,
245-7, 261.
Alacsa, 67, 124,
Alexandre 5.
Alexandrie, 30, 57.
Amé, 11, 62, 87,
104, 177, 268.
— b. Ouqba, 100.
— b. Papi, 87.
Arabie, 130.
Ascalon, 31 237.
Assé, 26, 53, 63,
107-8, 253, 274.
— b. Mamal, 286.
Baal - Schalisha,
206.
Babel, 29, 30.
Bag-Bag, 72.
Bania, 195.
Bar Andraï, 116.
Bar-Qappara, 1, 3,
84, 121, 166, 211,
281, 285.
Baruch, 207.
B. Nanos, 128, 132-
3.
Ben Azaï, 23, 218,
227.
B. Horon, 199, 200.
B. Zoma, 218.
Berakhia, 102, 208,
270.
Beror-Haïl, 13.
Beth-Schean, 98.
262.
B. Tafqan, 133.
Bivi, 253.
b. Hiya, 277.
Boaz, 5.
Boethus, 81.
Bona b. Schila, 272.
Cahana, 257-8.
Cappadoce, 157.
Carthagène, 67.
Carthusium, 32.
Césarée, 28, 65, 74,
100, 165, 200,
243, 257.
Chypre, 228.
Cippori, 8, 19, 20,
21, 76, 90, 102,
147, 257-9.
Cohen, 19, 100.
Cuthéen, 36, 184.
Dalila, 79.
Damiette, 157 n.
Dathan, 226.
Dioclétien, 178 n.
Dossa, 37.
— b. Horkinos,
147, 149.
Doustai, 265.
Eden, 185.
Eléazar, 2, 4, 7,
9, 12, 15, 18, 26,
31, 38, 40-1, 44,
59, 67, 88, 98,
118, 120-2, 127,
131-2, 137-9, 141,
146, 153, 161-3,
174-9, 195, 218,
227, 231-2, 235-6,
256, 258, 261-2,
267, 270, 273,
276, 286-7.
— b. Abina, 187.
— b. Arakh, 237.
— b. Antigone,
285.
— b. Azariah, 58,
67-8, 128, 139,
186.
— b. Hanina, 100.
— b. Jacob, 53,
77, 176, 177,
193-5.
— b. Parta, 280.
— b. Simon, 238-9.
— b. Schamoua,
282.
— b. R. Yossé, 5,
276.
— b. Yanaï, 285.
— b. Zadoq, 81-2,
Eliézer, 14, 17, 19,
222-3, 225-6, 237,
251, 280.
Elisée, 206.
En-Tab, 208.
Er, 95, 188.
Esaï, 13, 185.
Ève, 1.
Ezéchiël, 207.
Galilée, 5, 6, 64-5,
81, 157-8, 173-4,
198, 207, 219.
Gamaliel, 14-19,
46, 103-5, 148,
151-6, 219, 240,
260-1.
Gersôm, 185.
Gordien, 100.
Guidal, 66.
Hagaï, 11, 26-7,
46, 49, 57-8, 61,
75, 83, 90, 127,
180, 234, 249,
265.
Hagra, 251.
Halafta b. Saül, 11.
Hama, 26, 31, 158.
— b. Ouqba, 19,
33, 71.
— b. Asché, 32.
Hamnona, 56.
Hananel, 148.
Hanan, 95, 124,
127.

- b. Absalon, 174, 217-8, 263, 147-9.
 Hanania, 29, 32, 34, 65-6, 126, 207, 249.
 Hanina, 3, 8, 9, 19, 27, 29, 37, 60, 64, 80, 86-8, 90, 119, 122, 127, 134, 137, 141-4, 151-2, 158, 162, 176, 224, 256-7, 267-9, 277.
 — b. Aba, 283.
 — b. Akiba, 103-4.
 — b. Gamaliel, 96.
 — b. Hiya, 96.
 Helbo, 209.
 Hilfa, 89.
 Hillel, 90, 112, 177, 181-2, 199, 200.
 — b. Pazi, 114.
 Hinena, 255.
 Hipa, 172-3.
 Hisda, 21, 39, 40, 43, 63-4, 123, 126, 152, 199, 259, 267.
 Hiskia, 3, 31, 35, 38, 51, 67-8, 75, 81-2, 115, 142, 180-3, 199, 217, 279.
 Hiya, 3, 8, 10, 20, 22-5, 30-1, 37, 41, 44, 48, 56, 63-4, 80-1, 85, 87, 89, 95-6, 99, 111, 119, 120, 125, 145-6, 166-7, 175, 193, 196, 210, 212, 221, 239, 259, 266, 274, 283.
 — b. Aba, 125-6, 174, 217-8, 263, 279.
 — b. Ada, 8, 61, 81.
 — b. Asché, 10, 19, 61, 107-108, 145.
 — b. Joseph, 66.
 — b. Juda, 76.
 — b. Lolianos, 150, 176.
 — b. Marieh, 115.
 — b. Ouqba, 284.
 Houna, 7, 8, 26-8, 59, 76, 93, 126, 130, 180, 185, 201, 249, 273, 280.
 Huza, 242.
 Idumée, 80-1.
 Ila, 2, 4, 6, 7, 14, 17, 20, 23, 26, 28, 47, 63, 71, 88, 96, 119, 127, 132, 138, 153, 172, 179, 181, 203, 220, 224, 227, 235-6, 242, 245, 248, 258, 260-1, 265, 287.
 Imi, 8, 21, 32, 55, 82, 85-7, 90, 112-3, 129, 135, 142, 152-3, 240, 267-9, 283-4.
 — b. Papi, 50.
 Inia, 264.
 Isaac (patr.), 185.
 Isaac, 45, 50, 71, 83, 117, 150, 207, 224.
 — b. Eléazar, 11, 79.
 — b. Haqoula, 30, 148, 211.
 — b. Tabliah, 249.
 Ismaël, 185-6, 258-9.
 Ismael (R.), 40-1, 52, 80, 147, 160, 230, 247, 172, 184.
 — b. Yossé, 7, 21, 30, 80.
 Iustina, 114.
 Jacob b. Aba, 45, 67-8, 180.
 — b. Adab. Athalia, 258.
 — b. Aha, 8, 9, 17-18, 50, 75, 116, 138-9, 141, 144, 161, 179, 210, 225, 236, 240, 254, 262, 274, 278.
 — b. Imi, 83, 214, 261, 270.
 — b. Zabdi, 117, 257.
 Jérémie (pro.), 207.
 Jérémie (R.), 6, 9, 11, 14, 18, 20-1, 33, 38, 41-2, 50, 54, 63, 67, 75, 78, 87, 89, 105, 111-4, 116-17, 122, 124, 126, 146-8, 155, 161-3, 166, 174, 179, 181, 200, 203, 213, 217-8, 223-6, 249, 255, 261, 271, 278.
 — b. Aba, 20.
 Jéricho, 214.
 Jérusalem, 31, 64-5, 132, 147, 157-8, 184.
 Josué (pro.), 214.
 Joséf b. Aboun, 197.
 Joppé, 183-4.
 Josué, 14, 16, 17, 19, 24, 46, 155, 176, 203, 235-7.
 — b. Hanina, 166.
 — b. Korha, 27, 185.
 — b. Lévi, 8, 32, 53, 61, 67, 71, 75, 81, 146-9, 193, 211, 226, 251, 254, 270, 287.
 Juda, 5, 6, 13, 31, 34, 37, 49, 50, 57, 78, 87, 95-6, 101, 103, 106, 112-3, 120, 134, 137-8, 150-1, 164, 167-9, 179, 188, 190, 198-9, 202, 209, 212, 219, 220-2, 230.
 — b. Aboun, 76.
 — b. Bethera, 72, 82, 198, 205-8, 230, 272.
 — b. Hagra, 10.
 — b. Hanina, 59-60.
 — b. Ismael, 190.
 — b. Pazi, 5, 129, 142, 177, 182.
 — b. Schiqli, 127, 187.
 — b. Salom, 185, 198, 214.
 Judan (Naci), 8, 9, 28, 31, 47, 72, 116, 132, 136, 141, 144, 162-4, 173, 176, 217, 249, 259, 262, 266-8, 278.
 Judée, 4, 5, 6, 13, 64-5, 81, 157-8, 180, 207.

- Julianos, 174, 178.
 Kofiah, 102.
 Krispa, 3.
 Levi, 7, 29, 71, 138.
 — b. Haytha, 112.
 Lod, 28, 251.
 Lolianos. V. Julian.
 Lot, 138.
 Lydiens, 251.
 Maon, 8.
 Maratha, 81.
 Mathnia, 2, 47, 50, 60, 123-4, 134, 166, 178, 195.
 Meir, 10, 18, 24, 44-5, 47, 54-5, 61, 72, 76, 83, 88-9, 90, 93, 96-7, 101-2, 104-5, 108, 129, 151, 164, 168-9, 173-5, 181-3, 193, 206, 212-3, 217-9, 221, 225-6, 247, 249, 256, 258, 262-3.
 Mena, 2, 8, 11, 12, 26-7, 33, 43, 46, 50, 54-5, 60, 63-5, 76, 78, 81, 89, 97, 99, 115, 124, 126-9, 130, 133, 138, 142, 145, 151, 165, 193, 199, 214, 225, 240-4, 256, 266, 269, 271, 278.
 Moïse, 5, 166, 187-8, 226.
 Mescha, 228.
 Monunios, 8.
 Nahman le mède, 147, 226.
 Nahman, 679.
 — Jacob, 25, 31, 50, 271.
 Nassa, 100, 243.
 Nathan, 62, 147, 207, 229, 232, 248.
 — b. Oschia, 93, 151-2.
 Necibin, 72, 207.
 Nedjeh, 219.
 Néhémie, 188, 239, 285.
 Nehonias, 207.
 Nimrin, 30.
 Noémi, 5.
 Noy, 136.
 Ono, 207.
 Oschia, 14, 17, 35, 53, 66-7, 88, 122, 130, 147, 163, 208, 274.
 Oula, 41, 59.
 — b. Ismaël, 93, 150.
 Ouqba, 59.
 Ouscha, 59, 60.
 Outhnaï, 260.
 Palestine, 39, 137, 207, 257-8.
 Pérée, 137.
 Pedath, 177-9.
 Pekod (fl.), 207.
 Petra, 251.
 Pharaon, 102.
 Pinhas, 5, 89, 134, 147, 224.
 Qadschin, 86.
 Qontel, 240.
 Qrispa, 3, 211, 287.
 Qsossnon, 28.
 Rab, 10, 26, 43, 45, 61, 66, 112-3, 125, 135, 137, 151-3, 161, 170-1, 176, 227, 257.
 Rabbi, 3, 17, 26, 30, 62, 87, 115, 133, 146-7, 258, 264, 277-8.
 Rebecca, 11.
 Redifa, 84, 100.
 Requem, 251, 257.
 Ruth, 5.
 Samson, 79.
 Samei, 43, 225, 288.
 Samuel, 7, 8, 28-9, 34, 45, 80, 90, 95-6, 100, 109, 131, 137, 148, 150-1, 155, 163, 171, 176-8, 180, 227, 243.
 — b. Aba, 116, 132-4, 272.
 — b. Isaac, 19, 73, 76, 279.
 — b. Jacob, 178.
 — b. Nahman, 77, 101, 180, 225.
 Sara, 102.
 Saül, 166.
 Schabor, 178.
 Schabtaï, 199, 279, 280.
 Schamaï, 75, 112, 122, 177, 181-2, 200.
 Schescheth, 156.
 Seforis, 224.
 Sévère, 8.
 Sidon, 101.
 Simea, 258.
 Siméon le Juste, 164-5.
 Simon, 40, 47, 59, 62, 96, 103, 105, 123-4, 130, 146, 164, 168, 203, 249, 260, 269, 270, 286-7.
 — b. Aba, 29, 81, 85, 254, 262, 279.
 — b. Eléazar, 203, 205, 213, 253.
 — b. Gamaliel, 30-1, 36, 61, 85, 89, 102, 106, 113-15, 125, 139, 141, 145, 157-8, 187, 210, 219, 222, 243, 251, 256, 264, 268.
 — b. Gorion, 82.
 — b. Lakisch, 8, 19, 25, 33, 37, 41, 45, 47, 53, 59, 60, 65, 73, 82-3, 99, 100, 107, 114, 116-7, 120, 140-4, 153, 166-7, 180, 189, 191-2, 240, 262, 269, 270-4, 278-9, 283.
 — b. Lévi, 223.
 — b. Menassia, 68.
 — b. Rabbi, 30.
 — b. Schetah, 110.
 — b. Yaqin, 88, 191, 194.
 — b. Yoçadaq, 97, 193.
 — b. Yohaï, 48-9.
 Sodom, 158.
 Somkos, 12.
 Syrie, 30, 130.
 Tabi, 88.
 Tahlifa, 165.
 Tanhoum, b. Maré, 109.
 Tarfon, 69, 93-5, 116-7, 177, 200, 229.
 Tehomin, 31.
 Tibériade, 200, 219.
 Tobie, 33, 46.
 Tyr, 7, 8, 216.
 Witor (Victor), 8.
 Yabneh, 58.
 Yanaï, 19, 20, 67,

- 111, 119, 120, — b. Marieh, 186. 155-6, 161-3, — b. Zimra, 137.
 123, 164, 195, — b. Nouri, 19, 168-9, 172-3, — Galliléen, 37-9,
 223-4, 244, 265. 242, 245. 181-3, 186-8, 43, 55, 139, 271.
 Yassa. V. Yossé. — b. Zacaï, 147, 192-3, 202-3, 206, — b. Kefar, 265.
 Yohanan, 8, 9, 15, 149, 199. 209, 211, 213, — Cohen, 31.
 17, 18, 20, 22-3, Yona, 3, 10, 48, 217-8, 220-2, 226, Zabda, 71.
 27-8, 31-2, 34, 52, 55, 100, 115, 233-5, 240-4, Zacaï, 57.
 37, 41-4, 47-8, 118, 121, 151, 248-9, 251, 254-5, Zadoq, 222.
 53, 59, 61-2, 65, 156, 166, 188, 261, 269, 276-7, Zacharie, 7.
 73-5, 81-3, 85-9, 193, 211, 216, 283. Zeikharia, bou-
 90, 93, 95-9, 101, 222, 268. — b. Aboun, 10, cher, 31.
 105, 107, 109, — de Boçra, 211, 23, 26, 28, 34, Zeira, 12, 17-9, 20,
 113-4, 116-7, 216. 52-4, 60-3, 80, 26-7, 33-4, 30,
 120-1, 123, 125, Yonathan, 8, 68, 93, 100, 110, 120, 41, 43, 50, 54-6,
 130, 134, 137-8, 77, 102, 126, 130, 123, 125, 128, 59, 62-4, 66, 87-
 140-4, 146-7, 203, 225. 130, 133, 146, 8, 91, 93, 96-7,
 150-3, 155, 161, — b. Uziel, 199, 150, 155, 172, 99, 102, 111-2,
 167-9, 177-9, 200. 200-1, 206, 216, 113-4, 117, 119,
 182-3, 191, 195, Yossé, 1, 3, 6, 7, 243, 259, 271, 120-2, 125, 132,
 198-9, 200, 203, 9, 10, 11, 15, 17, 278. 148, 151-3, 166,
 210, 212, 214-5, 19, 20-1, 25, 28, — b. Halafta, 243. 176, 181, 189,
 221-2, 224, 227, 36, 39, 44, 46, — b. Hanina, 33, 203-4, 213, 217-8,
 230, 236, 239, 48-9, 50, 55-8, 37, 55, 71, 78, 221, 226-7, 241-4,
 240-2, 244, 251-5, 62, 73, 78, 81, 84-5, 91, 100, 247-8, 254-6,
 257, 261-4, 268-9, 85-9, 90, 93, 96-7, 105, 116, 129, 258, 262, 264,
 270, 277-8, 284-5, 105, 109, 112-9, 135, 155, 162. 268-9, 270, 272-4,
 287. 120-9, 132-3, — b. Juda, 40, 278, 280, 284.
 — b. Broqa, 22-4, 136-9, 140-4, 154, 238-9. Zougá, 219.
 34, 59, 62. 147-9, 150-2, — b. Zeira, 67.



